

الماكنة الاجتماعية

صياغة المجتمع، ونقاط التصادم بين القانون والسياسة،
والتأثيرات الثقافية والسيكولوجية في التقنين

نجوان نجاح الجدة



مركز الدراسات والبحوث
الوطنية لحقوق الإنسان

أماكنة الاجتماعية

(صياغة المجتمع، ونقاط التصادم بين القانون والسياسة،
والتأثيرات الثقافية والسيكولوجية في التقنين)

نجوان نجاح الجدة

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار
يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة
اهتماماته وأولوياته..



الطبعة الأولى

١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م



من أهداف مركز عين:



مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامى، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعى بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفى، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان فى أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا نمانع من دراسات تنطلق من التسامح فى التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهى تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

(١) بدون مقدمة: كيف نقن لجماعتنا؟

عندما نشر الطبيب النفسي الكبير سيغموند فرويد نتائج أبحاثه لأول مرة، أحدث ضجة كبيرة؛ يصور فرويد تأثيرا عظيما للغرائز الجنسية على ميولنا وتصرفاتنا. تأثيرا أكبر مما يبدو لنا. والناس قد استهجنوا ذلك منه. لقد وصف فرويد الإنسان على أنه كتلة عظيمة من اللاشعور المخفي، مستندة في كيانها على مشاعر الجنس، والكبت، وعشق الذكور لأعضائهم التناسلية، ومركبات النقص عند الإناث بسبب افتقارهن لمثل تلك الأعضاء، وعقدة أوديب، وغيرها من العوامل الحساسة^١ التي قد يخجل الإنسان من التصريح بها، ناهيك عن اعترافه -ولو لنفسه- أنه مشتمل على بعضها في عقله الباطن. فكان من البديهي أن يجابه فرويد بالاستنكار العام ومعارضة الجمهور الفاضل.

ومع ذلك، لا مناص من الاعتراف: من أن فرويد كان رجلا امبريقيا (تجريبيا). إنه لم يأت بهذه النتائج من جيبه. لقد درس نفوس الناس على طاولات التشريح كما يشرح الطبيب الفيزيائي أبدانهم. لقد تغلغل في سويداء اللاشعور، أهاج الذكريات والمشاعر بالتنويم المغناطيسي، عكر المياه النفسية إذا صح التعبير، وما جمعه في شبكته كان هذا الذي أثار نفورنا واستغرابنا.

والسؤال الآن: لماذا اكتشف فرويد النفس البشرية بهذا الشكل؟

طبعاً لا يكون الجواب علمياً إن اكتفينا بالقول: (الإنسان مصمم هكذا). ولا دليل على أن الإنسان فعلاً مصمم هكذا. العلم يركز على العوامل والأسباب. خبرات الإنسان اكتسابية، وشخصيته تتشكل بفعل البيئة، بفعل

^١ انظر علم الاجتماع ص ١٩٣.

المجتمع الذي يولد وينشأ فيه. كل ما عنده من رصيد محدد لهويته، يكتسبه بيولوجيا وسلوكيا، من العناصر الوراثية والأخلاقية المتوفرة ضمن حدوده البيئية حتما.

إذن: أقصى ما يمكننا أن نضيفه من قيمة علمية لاكتشافات فرويد: هو أنها حللت النفس المرتسمة بفعل المجتمع الأوربي في أيامه: وكانت -عموما- نفس مشتملة على ذلك التجوهر الغريب، المرتكز على أساس من الانحرافات النفسية الباطنية، ذات الطابع الجنسي المتطرف. وحتى مع اعتراضنا على كثير من أوجه البحث والنتائج الفرويدية، واتهامها بالمبالغة، بل ورفضنا لمعظمها، فإن المبالغة بالشيء لا تنفي أصل وجوده. وتبقى حقيقة: أن إمكان وقوف الباحث التجريبي على مثل تلك النتائج -ولو مخففة إلى حد كبير- مثيرة للتساؤل، حول طبيعة المجتمع الذي يربي هذا القدر من النفوس بهذا الشكل!

(٢) فكرة الفكرة الجميلة الجميلة

يؤكد الدكتور علي الوردي على أن الأفكار، لكي تطبق، لا يكفي أن تكون أفكارا جميلة، بل ينبغي أن تكون أفكارا عملية. فما أكثر الأفكار الجميلة الموزونة الظاهر ولكنها في واقعها تكون طوباوية: أي لا يمكن إخراجها إلى حيز التنفيذ. ومبدأيا هذا الكلام منطقي وصحيح. والرأي الخلاب لا عبرة به ما لم يكن ممكن الامتثال والتطبيق.

ولكننا نسأل: ما هو معيار الفكرة العملية؟ كيف لنا أن نحدد بأن الفكرة الكذائية هي فكرة عملية؛ إذ من غير المنطقي أن نلقي الأفكار الجميلة

في الشارع صارخين: إنها ليست أفكارا عملية. فالفكرة قد تكون جميلة وعملية في الوقت نفسه. بل ما أكثر ما نجد هذا.

وهنا يضع الوردى لنا معيارا غريبا. إنه يقول: (إذا رأينا فكرة جميلة لا يتبعها الناس على توالي الأجيال فمعنى ذلك أن العيب فيها لا في الناس). ويقول أيضا: (نحن نتطلب من الفكرة أن تجاري طبيعة الناس بدلا من أن نتطلب مجارة الطبيعة للفكرة)¹.

هذا تفسير الوردى للفكرة العملية. وأنت ترى أن هذا التفسير على إجماله هو أيضا فكرة جميلة ولكن غير عملية؛ إذ ما المقصود من طبيعة الناس؟ فالناس طبائع شتى، وإذا رأيت فكرة تنسجم مع طبيعة ما لشريحة معينة منهم، فقد تتصادم مع باقي الطبائع لباقي الشرائح. فالإنسان خصيم مبین. ولكل فكرة تجد مریدین وتجد معارضین. والوردی نفسه ما فتى يكرر تنازع الناس بينهم، في الأفكار والرؤى والانتماءات، على أنه حقيقة مطلقة لا تقبل التغيير ولا التجديد، وأنه من لوازم المدنية وثوابت المجتمع البشري.

فالصحيح هو: أن عدم رسوخ الفكرة عمليا بين الناس لا يكفي بحده للقول بطوباوية الفكرة. الفكرة لكي تفرض نفسها بين الناس تحتاج إلى قوة. وكم من فكرة عملية تماما، ومتوافقة أتم التوافق مع النوع البشري، ولكن القدر لم يجد لها بالقوة المطلوبة لكي تبسط نفوذها. وبالعكس كم من قوة خيالية ومفتقرة تماما في جوهرها لإمكانية التطبيق، لكنها وجدت من القوة والمقدرات ما أتاح لها أن تتربع على عرش المجتمع ردحا من الزمان.

¹ مهزلة العقل البشري ص ٧٤.

وخير مثال في تاريخنا المعاصر هو فكرة الشيوعية ومحاولة تطبيقها في الاتحاد السوفيتي. فإننا نجد أن الشعب نفسه، أي الناس الذين يعتبرهم الوردى وغير الوردى مركز القرار الحق، قد ثاروا ضد الظلم والأحوال السيئة في عهد روسيا القيصرية. واتحد العمال والكادحون وأشعلوا النيران، حتى بلغت عنان السماء، على أنقاض العبودية، نكاهة بها، واحتفالاً بالفكرة، احتفالاً بالمبدأ الذي أنهضهم من المناجم والمعامل إلى عرش القيصر ومخادع أسرته. وهكذا وجدت الفكرة لها مرئدين ومؤيدين، تمثلوا بالملايين الغفيرة من الشعب الروسي وتعداده الهائل. ثم وجدت الفكرة لها قوة تفرض تطبيقها. وأية قوة، واحدة من القوتين الأقدر من بين القوى العظمى في الكوكب. وهكذا وجدت الفكرة لها مجالاً لكي تبسط نفوذها وتسري بسلطنتها عبر البقاع المترامية، وكان لها أن يحملها الناس متغنين بأمجادها. ومرت السنون، ثم العقود، قبل أن يصحو الناس من غفلتهم، ويدركوا بأن الفكرة عقيمة، خيالية، غير عملية، بالرغم من أن أجيالاً قد نشأت في ربوعها، وكبرت تتلقن وجاقتها. وسرعان ما انهار الاتحاد السوفيتي معلنا هذا الواقع للعالم بأسره.

تفسيرنا لعملية الفكرة غير مرهون برضا الناس بها وموافقهم على حملها أجيالاً أو أقل أو أكثر. رضا الناس غاية لا تدرك. كلا، الفكرة العملية: هي الفكرة المرسومة بالاعتماد على الرؤية التحليلية للإنسان كمركب وكنونة اجتماعية.

فمثلاً: مبدأ شيوع الملكية أمر يحارب فطرة الاستئثار وحب التملك المكنونة في النفس البشرية. وعندما تأتي الفكرة الجميلة وتقول للإنسان: (ما

أجمل أن تتخلى عن فكرة الملكية، وتكون وباقي الجنس البشري سواسية في المرعى الواحد والاستفادة منه، فلا تقطعوه قطعاً بينكم، وليأخذ كل منكم بمقدار حاجته ويترك الباقي للجميع)، فإن هذه الفكرة الجميلة تضاهي قولك للأسد: (ما أجمل أن تترك افتراس الحيوانات الأليفة وتعيش وإياها في ألفة سوية). طبيعة الأسد أنه آكل للحوم. والفكرة العملية هي الفكرة التي تأخذ بنظر الاعتبار تحليلها لهذه الطبيعة، وإدراكها لحاجاتها بما هي هي. وسواء أعجبنا منظر الافتراس الوحشي أم أربعنا، فإن هذه الطبيعة لا مناص من قبولها والرضوخ للشريعة المتوافقة معها.

علينا أن نفهم البشر بما هم بشر، كما نفهم الأسود بما هي أسود. إن من الممكن بمكان أن نصنف الكينونة البشرية إلى طبيعة أصلية وطبائع دخيلة. إن الطبيعة الأصلية للأسود أنها مفترسة للحيوانات العاشبة، مفترسة لثور البيسون والحمار والوحشي وغيرها من مجترات الغابة. إن الأسود عادة لا تأكل الضباع. وما ذلك إلا لأن السرعات الحرارية المتوفرة في لحوم الضباع قليلة لا تسد الحاجة المطلوبة للأسد من كل فريسة يأكلها. الأسد يعتمد في عملية الافتراس، ونهش اللحوم النيئة، وتمزيق الجلود التخينة لحيوانات البراري، على قدرة بدنية، توفرها السرعات الحرارية. وهذا التموين للسرعات الحرارية ينبغي أن يكون مدروساً، بحيث يكون ثمة تفاوت يعتد به، بين السرعات المكتسبة من الفريسة، والسرعات المفقودة في نفس عملية الصيد والافتراس. وإلا لا تكون عملية الصيد والافتراس عملية. هنالك جدوى اقتصادية غريزية إذن؛ فالطبيعة تعرف هذا الواقع، ولهذا تجعل طعم العشبيات مستساغاً في أفواه الأسود، وتجعل طعم الضباع كريهاً فيها.

ومع ذلك، فإن الأسد ربما يخرج عن هذه الطبيعة المتأصلة فيه إلى طبيعة دخيلة وغريبة. فكما رصدوا في البراري: نجد الأسد قد يهجم على الضبع ويأكله عندما تمسه مخمصة، ولا يتيسر له الوصول إلى فريسة من العشبيات. ومنطقياً، لا مانع من افتراض تقبل الأسود، في الأفاص، لطعم لحم الضبع، إذا ما تبل - إذا صح التعبير - تبيلاً يجعله مشابهاً تماماً لطعم لحوم العشبيات.

ففي الحالة الأولى، نجد أن الاضطرار قسر الأسد على الخروج عن طبيعته. وفي الحالة الثانية، نجد المظاهر الخداعة قد انطلت على الأسد، وجعلته يرتكب ما يخالف طبيعته، ظناً منه أنه يعمل وفقاً لها.

طبق هذا المثل على المجتمع البشري.

لا شك أن هنالك طبيعة أصيلة تحدد البشر بما هم بشر. ولا شك أن هنالك طبائع أجنبية مشوهة قد أفتحمت الحياة الإنسانية، وغطت على تلك الطبيعة الأصيلة، وربما مسختها.

ونحن نرى أن الأمر مماثل تماماً لمثال الأسد المار من ناحية الكيفية، ولكنه يفرق عنه جداً من ناحية الكمية. فالطبائع الدخيلة في المجتمع البشري أغزر بكثير، وأعقد بكثير، مما يمكن أن يطرأ على حياة الأسود. والسبب هو أن الأسود حيوانات محكمة للغريزة، والغريزة نادراً ما تشذ عن الطبيعة الأصيلة. ولهذا تجد مجتمع الأسود ثابتاً لا يتغير جيلاً بعد جيل ما دامت الظروف هي الظروف.

أما الإنسان: فهو المخلوق ذو الإرادة والاختيار والقدرات العقلية التي لم تعرف على وجه البسيطة عند مخلوق غيره. وهكذا تجد أن عجلة

الزمان تفعل فعلها في إبعاده عن فطرته الأصلية كل يوم. وليس الملام الزمان في الحقيقة، بل الملام هو الطاقة البشرية، التي تماثل في تأثيرها، البناء والهدام في الوقت نفسه، الطاقة النووية. ففي اللحظة التي وجد النوع البشري على الأرض، حدث تفاعل متسلسل، أخذ بالتفاقم يوما بعد يوم. ولا بد من ضبط هذا التفاعل بطريقة مدروسة ودقيقة. لأن التفاعل المتسلسل ما لم يضبط، سيحرق الأخضر واليابس.

علينا إذن أن نحدد الفكرة والمبدأ الجدير بالتبني بواسطة تحليل المجتمع البشري، واستكشاف مدى موافقة الفكرة لتلك الطبيعة الدفينة. هذا هو المعيار الصحيح لكون الأفكار عملية وممكنة التطبيق.

يقول الحقوقي الأمريكي الشهير (أوليفر فندل هولمز): (إن حياة القانون لم تكن منطقا. كانت خبرة). إن المصدر الصحيح الوحيد للقانون عند هولمز هو القرار القضائي. وبما أن القاضي يحكم بناء على الوقائع المقدمة إليه، ثم يقدم الأفكار التي تشكل الأساس المنطقي لحكمه، فإن الأساس الحقيقي لحكمه غالبا ما يكون فرضية رئيسية غير مفصلة خارج القانون¹.

ولن نعلق على هذا الكلام بالنقد والتحليل، فقد تولى مقارنته أنصار المذهب الطبيعي في القانون ضمن مقارنتهم للمذهب الوضعي؛ بما أنه يمثل شكلا مركزا من أشكال المذهب الوضعي، وتعبيرا براغماتيا عنه بنحو ما. وستتحدث بعد قليل عن الفارق بين هذين المذهبين.

ولكننا سنركز الآن على نقطة جوهرية تصب في وجهة نظرنا. سنتنزل جدلا ونقبل هذا الكلام. مع هذا فإننا سنقف عند هذه النقطة من رأي

¹ فلسفة القانون ص ٢٢٣.

هولمز: (الأفكار التي تشكل الأساس المنطقي لحكم القاضي). فنقول: إن غايتنا أن نبحث قليلا في هذه الأفكار. ما هي؟ ما هو وجه اعتبارها أساسا منطقيا للحكم؟ إذ لا ريب أن كل واقعة قضائية شخصية تشترك، ولابد، مع مجموعة وقائع قضائية أخرى. هنالك قاعدة عامة إذن بنحو ما. إنها ليست ما يصطلح عليه في علم القانون (القاعدة الأساسية)؛ إذ حتى القاعدة الأساسية تكون منبثقة من الدستور ولا تشكل روحا عامة له. ما هي تلك القاعدة الخفية إذن؟

(٣) هل من الطبيعي عدم وجود طبيعته!

من المعروف عن هيغل تأمله في الحقيقة التي تقول: (الطبيعة البشرية لا تتغير). إن هيغل يعترض على أخذ العبارة على إطلاقها. إنه يعتقد بأن (الإنسان في أكثر صفاته أهمية غير محدد، وأنه بالتالي حر في تشكيل طبيعته).

يقول فوكوياما: (من رأي هيغل أن طبيعة الرغبة الإنسانية لم تتحدد لتبقى إلى الأبد دون تغيير). ثم ينبري لبيان ذلك بضرب أمثلة حية: فإننا نرى أن الإنسان في الأمكنة المتحضرة يطلب سلعا وحاجيات، لا يخطر في ذهن الإنسان قديما أن يتصورها ليشتهيها أصلا. (رغباتنا الراهنة يكيفها وسطنا الاجتماعي الذي هو نتاج ماضينا التاريخي في مجموعه). هذا يؤدي بنا إلى أن (طبيعة الإنسان ألا تكون له طبيعة ثابتة. لا الكينونة إذن وإنما هي الصيرورة: أن تصير شيئا غير ما كانت عليه في الماضي)^١.

^١ نهاية التاريخ ص ٧١.

ولكننا لا نستطيع أن نقبل هذا الكلام من هيغل؛ إذ ليس معناه نفي السكون عن طبيعة النفس البشرية كما يراد له، بل معناه نفي الطبيعة البشرية من الأساس.

ذلك أن وجود الجانب الديناميكي المتحرك في الإنسان لا ينفي أن يكون له جانب ستاتيكي ثابت أساسي. إن الحركة لا توجد في الهواء لوحدها. حتى حركة الهواء هي حركة للهواء لا حركة للحركة. لكي تكون الحركة حركة لا بد لها من شيء تحركه يكون متحركاً بها. التغيير لا يكون بدون متغير. لا بد من أساس يقع عليه التغيير لكي يتغير بالتغيير.

وإننا هنا نتساءل عن هذا المتحرك بغض النظر عن الحركة. نتساءل عن هذا المتغير بغض النظر عن التغيير. بلا شك أن الحركة تخفي عنا معظم شكله وأغلب جوانب هويته. ولكننا نريد أن نستكشف هذه الهوية بذاتها، لنحدد طبيعة الحركة والمسار الذي ينبغي أن تحدد الحركة له. ينبغي أن ندرس طبيعة المتحرك نفسها لنعرف كيف نوجه تحركه. ندرس هذا الشيء القابل للتغيير لكي نحدد طريقة التغيير المتوافقة معه. فرب طريقة تغيير تمسخ الشيء وتقلبه عن طبيعته. ورب طريقة تغيير وتحريك تنعش تلك الطبيعة وتفجر فيها طاقاتها الكامنة وتحسن مستواها، بما هي هي، دون مسخ ولا تشويه.

هنالك مذهبان رئيسيان في مفهوم القانون. الأول هو المذهب الوضعي. والثاني هو المذهب الطبيعي. تعتمد النظريات القانونية للمذهب الوضعي على فرضية الانفصال بين القانون والأخلاق. بعبارة أخرى: إن الأخلاق هي أمر محدد ومعروف وله تأثيراته المتعددة والمتباينة على

المجتمع. والقانون هو الآخر أمر محدد ومعروف وله تأثيراته أيضا. وربما يتلاقى الأمران في بعض التأثيرات وربما يفترقان في تأثيرات أخرى. فالانفصال بين القانون والأخلاق لا يعني التخالف والتباعد بينهما. كلا، إنه أمر يرتبط بفلسفة القانون. يقصد بالانفصال هو: أن مفهوم القانون يجب أن يعرف بحيث لا يتضمن في محتواه عناصر أخلاقية^١.

وبعكس هذا المذهب الطبيعي في القانون. فهذا المذهب يؤكد أن وصف القانون يجب أن يتضمن العناصر الأخلاقية. والسجل قائم بين المذهبيين منذ عشرين قرنا من الزمان وإلى اليوم، كل يدعي أن الحق في جانبه.

أما نحن فلا يهمنا هذا السجل في شيء إلا في نقطة واحدة: ألا وهي الأسس الواقعية التي تستند عليها الأخلاق من عدمها^٢.

توضيح ذلك: إن الأخلاق - كما هو معروف - تمثل الفلسفة العملية من معارف الإنسان. تمثل (ما ينبغي فعله وما لا ينبغي). ونحن إذا تأملنا في (ما ينبغي فعله)، نجدته محتكما للأعراف والتقاليد والعادات. وبهذا تباين الحسن والقبح بحسب تباين المجتمعات.

ومع ذلك، فإن التحليل المتأني للأفعال - كل فعل بحسبه وحسب ظروفه - كفيل بإرسائنا على مقدار عظيم من إدراك واقعية الأسس التي يقف عليها قول (ما ينبغي فعله). فمن المؤكد أن الأعراف والتقاليد والعادات لن تعدم أن تصيب المصلحة الواقعية في بعض الأحيان، بل وفي كثير من

^١ فلسفة القانون ص ٢١.

^٢ انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع ج ٢ ص ٢٠.

الأحيان. إذن ستجد أن الفعل (س) فعل ينبغي فعله، ويكون في واقعه مشتمل على المصلحة الفعلية التي تتطابق مع هذه المقولة فعلا. وهذا ما نقصده من واقعية الأخلاق.

ففي هذه الحالة يكون للأخلاق أساس ملموس بنحو ما، يمس قلب المصالح الشخصية أو العامة. وفي رأينا: إن هذا هو ما يهتم القانوني في عمله؛ لأن مهمته هي تنظيم المجتمع تنظيما، يكفل أعلى مستوى من الرفاه والاستقرار لأفراده، منفردين ومجموعين. وما يؤرقه هو صياغة القانون بما يكفل استدرار المصالح إلى أبعد حد ممكن، مع دفع المفاصد إلى أبعد حد ممكن أيضا.

إذن إن ما يهتم المقنن في عمله، ليس الأخلاق كما يصورها النظام العرفي الدارج، بل الأخلاق ذات الأساس الواقعي، سواء أكانت مقبولة وسائدة في النظام العرفي، أم كانت مستهجنة ومرفوضة من قبله.

وعلى أي حل يمكن نقد المذهب الوضعي في القانون من أكثر من وجه. ولكن ما يهمنا هو الروح العملية التي تلهم قلم المقنن. وبلا شك أن هذه الروح تتفاعل مع الأخلاق وتتمازج معها بشكل مباشر ومتماسك، سواء أخذنا بالمذهب الوضعي في وصف التقنين أم أخذنا بالمذهب الطبيعي. ولكن لا نملك إلا أن نعترف: بأن المذهب الوضعي هو في روحه مذهب ميكانيك أصم، أكثر من أن يكون مذهب إنسانية حية. إنه يحكم على القانون بشدة أن يكون كاتالوجا لروبوتات إنسانية، لا نظاما لمخلوقات تحس وتحب وتخاف وترجو. وكما يرى القانوني الألماني الشهير (رادبروخ): (إن المذهب الوضعي

جرد رجال القانون، كما جرد المجتمع، من أي سلاح أو وسيلة ضد القوانين المتعسفة والظالمة والآثمة^١.

ليس الإنسان آلة عجماء. هذا أمر لا ريب فيه. فما هو إذن؟ إذا كان القانون الذي يعامله كآلة لا ينسجم مع تصميمه الخاص، فبلا شك إن القانون الذي يعامله باعتباره كينونة حية فحسب لا ينسجم مع هذا التصميم أيضا. قوانين الغابة تتعامل مع كينونات حية. أنظمة مزارع المدجنات تتعامل مع كينونات من هذا القبيل أيضا. هل يقدر المقنن أن يبلغ بالمجتمع البشري الوصف المثالي، أو الأقرب إلى المثالية بقدر الوسع، إذا نظمه وفق قوانين الغابة أو قوانين مزارع الدجاج والخراف! أشارت الدكتورة مريام غروسمان قائلة: (أحد الأمور التي تجعلنا مختلفين عن الحيوانات أن رؤوسنا أعلى من قلوبنا)^٢. هنالك مسألة الرؤوس إذن وأهميتها. هنالك تميز الإنسان عن الكينونات الحية بمسألة جوهرية دقيقة. يقول القانوني ألان سويو: (إن الجنون يترصدنا بمجرد أن ننكر أحد البعدين الموجودين في الإنسان، وذلك إما بمعاملته كحيوان، أو لاعتباره روحا خالصة متحررة من كل قيد. وقد وفق (باسكال) في التعبير عن ذلك بأبسط الكلمات، إذ قال: ليس الإنسان بملاك ولا بوحش)^٣. ذلك مدهش بحق! من المثير للدهشة حقا أن النظرية الأخلاقية الكلاسيكية تفرض هيمنتها على الفكر القانوني إلى الآن، اعترفنا بهذا أو لا.

^١ فلسفة القانون ص ٨٥

^٢ أجيال في خطر ص ١٩٠.

^٣ الإنسان القانوني ص ١٦.

وقد أدهشني أيضا أن أعرف، بأن مفكرا سياسيا شهيرا، من قلب العالم المعاصر - فوكوياما - يشير إلى قدرة النظرية الأخلاقية القديمة على (تفسير الكثير من مظاهر السلوك البشري)¹. طبعا فوكوياما أهمل تأثير القوة المكبرية، أشار إلى التيموس - أي الهمة والشجاعة أو القوة الغضبية - والشهوة والعقل. ولعله يعد القوة المكبرية جانبا من جوانب القوة العقلية.

الشهوة، التيموس، المكبر. ثلاث قوى تتحكم بالنفس الإنسانية وفقا للقدماء. تمثل الشهوة كافة نوازع الإنسان الحسية والشهوانية. الغذاء، الجنس، الترف والسعادة الحسيين أيا كانت صورهما وطرق التعبير عنهما. أما التيموس فهو الجانب الدفاعي من النفس. الغضب، الشهامة، البسالة، الأنفة، الحمية.. وغير ذلك مما يشكل بمجموعه ومجمله قوة الدفاع، بل قوة ومبدأ الهجوم والعقر والإيذاء أيضا.

ما أغفله فوكوياما القوة الثالثة: المكبر. هذه القوة عجيبة حقا، ولعلها أعملت تأثيرها في فوكوياما حتى جعلته يغفل وجودها! الدهاء، الشيطنة، الخداع والتلبس والتدليس. قوة التمويه وإظهار الأشياء بالمظاهر التي توافق الأغراض المتعددة.

اجمع هذه الأشياء في كينونة حية. ثم تأمل في هذه التوليفة وقل

لي: ما هو النقص فيها؟

النقص هو التنظيم، هو الإدارة التي تقدر كل مقدار بحسبه، ولا تسمح له بأن يتجاوز حدوده ويتعدى إلى حدود الغير. هذا الجانب التنظيمي

¹ نهاية التاريخ ص ١٣.

هو القوة العقلية^١. وهذا هو ما يهتم المقنن. محور اهتمام القانون هو هذا القسم بالذات من بين أقسام النفس الأربعة. وما أجده مثيرا حقا هو أن نطبق هذا الكلام، لا على النفس البشرية المفردة فحسب، بل على الروح المجتمعية، كما يلوح من كلام فوكوياما السالف الذكر. لا يعني هذا أن المجتمع له هوية مستقلة عن أفراده. ولكنه يعني أن أفراده، بتجمعهم، قد رسموا له ماهية معينة تجمع هذه العناصر الأربعة معا، في توليفة تشبه ما تحدثه في النفس المفردة عند تجمعها فيها. معنى هذا: أن المجتمع سينصبغ بالقوة التي تغلب على سائر القوى فيه. المجتمع لا فكاك له من أن يضم القوى الأربع معا. ولكن لا فكاك له أيضا من أن يخضع لسيطرة قوة واحدة، بعينها، من القوى الأربع، على الثلاث الباقيات.

ويجب أن أنه هنا إلى معنى استخدام مصطلح (القوة العقلية). إنه استخدام أخلاقي يشير إلى عملية التنظيم التي ذكرتها لتوي. إنه لا يشير إلى النبوغ والعبقرية. مع أن العبقرية الحققة يجب أن لا تغفل هذه العملية التنظيمية؛ لأهميتها في سعادة الإنسان. المجتمع قد يكون غضيبا، قد يكون شهوانيا أو شيطانيا، وفي الوقت نفسه يكون مجتمع ذكاء وإنتاج علمي وتطور تقني. وبالعكس: قد يكون متخلفا تقنيا ولكنه مجتمع عقلائي؛ باعتبار حسن تنظيمه للقوة الخلقية. كلامنا في النظام الخلفي. بحث سعادة الإنسان في تحقيق طبيعته السوية، بغض النظر عن تقدمه العلمي والتكنولوجي. وهذا لا يعني رؤية (جان جاك روسو) الذي يدعو إلى مجتمع متخلف سعيد^٢. فإن الأفضل للمجتمع أن

^١ انظر جامع السعادات ج ١ ص ٦٢ وما بعدها.

^٢ نهاية التأريخ ص ٨٧

يكون متطورا عقلايا. فالبحث هنا اجتماعي قانوني وهو حيادي من مسألة التقدم التكنولوجي. البحث هو: عن هوية المجتمع المنسجم مع الطبيعة السويدية للبشر. وأن هذا المجتمع هو الكفيل بتحقيق السعادة؛ لأن معنى السعادة هو انسجام المجتمع مع طبيعة البشر السويدية -متقدما كان أم متخلفا- ومعنى التعاسة هو انسجام المجتمع مع الطبايع غير السويدية للبشر، الذي يؤدي إلى قسر البشر، على أن يعيشوا في وضع، يحرف أمزجتهم عن الطبيعة السويدية، مؤديا إلى الأدواء النفسية والاجتماعية المتعددة، التي قد لا تظهر، ويكون المجتمع مزدهرا ظاهرا، ولكنها موجودة حتما، وتكشفها مثل دراسات فرويد، وإن تطرفت. وقبل كل شيء: هذا ليس دعوة إلى قانون طبيعي -أي وجود قانون أسمى ملزم للبشر كافة- ولا هو ربط لفكرة القانون بالأخلاق. كلا، هذا بحث عن النظام المتزن الذي ينبغي فرضه على المجتمع. واتزان النظام مسألة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات. وعليه، يتوجب معرفة طبيعة المجتمع البشري المتزن والمتعادل، لكي يسعى المقنن إلى تحقيقها. إنه نوع من البحث في (علم الاجتماع القانوني). ولكنه بحث يختلف عن الاتجاهات المعروفة في هذا العلم؛ لأنه يزعم لنفسه اقترابا أكثر من المجتمع، مما عهد في أبحاث علم الاجتماع القانوني، وتفاعلا أكبر، وإحساسا أشد، بمتغيرات المجتمع ومشاكله المختلفة.

(٤) السفطة الاجتماعية

السفطة الفكرية لا شأن لنا بها فإثبات خطئها موكول إلى المنطق. علينا أن نعني بلون آخر من السفطة يمكن أن نسميه (السفطة الاجتماعية). فانطلاقا من مبدأ (الإنسان مقياس كل شيء) نفهم الظواهر

الاجتماعية. وبما أن الإنسان مجمع الأضداد، فتكون التفسيرات الاجتماعية نسبية. ومن ثم يكون وضع وتحليل النظم الاجتماعية على هذا الأساس هو الطريقة العملية الجديرة بالاتباع.

وهذا الرأي يدافع عنه الدكتور علي الوردى بشدة. وقد عقد له فصلا في كتابه (مهزلة العقل البشري)¹.

والسبب في ذلك: هو أن الغاية الجديرة بالاعتبار من دراسة العلوم، إنما ينبغي أن تكون غاية عملية مفيدة، لها تطبيق مؤثر في حياة الإنسان، لا مجرد الفرم وعجن المصطلحات والمناقشات في مفرمة الذهن، وإتباعه بها دونما طائل. وعندما نأتي إلى الواقع العملي، نجد أن الإنسان لا يقف في المسألة الواحدة على أي حقيقة ويتعامل معها بإطلاق وحدية، فكل إنسان يقف على الحقيقة من زاوية نظره هو، التي قد تناقض باقي الزوايا، بل قد يتعامل معها هو نفسه بمواقف متناقضة. لا يوجد ثوابت لدى الإنسان باستثناء الإنسان نفسه. وبالنظر إلى هذه الحقيقة، ينبغي أن نصرف الذهن عن محاولة التعرف على الحقائق وتفسيرها بما هي حقائق، بل بما هي حقائق بالقياس إلى الإنسان. وهذه الطريقة إن لم نعمدها في بعض العلوم أو كلها، فلا بد من اعتمادها في دراسة علم الاجتماع؛ لأنها الطريقة الصحيحة في دراسة المجتمع البشري.

ولكن فلنتأني قليلا؛ إذ من الواضح أن هذا الرأي، بحد ذاته، يمثل فرما وعجنا ذهنيا للأفكار لا قيمة عملية له. فإننا نسأل هنا: ما الغاية العملية من دراسة علم معقد يهتم بتفسير الظواهر الاجتماعية؟

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٥٣.

الجواب: إن فهم الظواهر الاجتماعية يعيننا على تحقيق الهدف الاجتماعي. يقول الدكتور الوردى: (إن العدالة الاجتماعية هي هدف جميع المذاهب الاجتماعية المعاصرة، وهي محور الجدل القائم بينها)¹. والعدالة الاجتماعية لا تتحقق، إلا بواسطة نظام يسعى لضمان تحقيقها قدر جهده. فهذا هو الهدف الأسمى من دراسة علم الاجتماع: هو أن نفهم نظام العلاقات الاجتماعية - بنيويا وتفاعليا - الأفضل والأقدر على تحقيق العدالة الاجتماعية، أو الاقتراب منها إلى أقرب حد ممكن، من خلال التأمل في طبيعة العلاقات بين البشر (وهذا هو علم الاجتماع النظري)، أو من خلال تشخيص ووصف مواطن الضعف والقوة في العلاقات القائمة فعلا في المجتمع (وهذا هو علم الاجتماع الحديث أو التجريبي). والآن قل لي: ما هي القيمة العملية، لنظام يتعامل مع الشيء ونقيضه بنفس الطريقة؟ ماذا يتوقع من نظام لا يقدم لنا كلمة قطعية في بنوده التشريعية، إلا أن يدفع الإنسان إلى أن يدور حول نفسه ويرواح في مكانه؟ على سبيل المثال، إذا أجريت استطلاعا حول مسألة القتل الرحيم - أي السماح للأطباء بقتل المرضى الذين اتعبهم المرض ويئسوا من الشفاء، فهم في عذاب مقيم بانتظار الموت، السماح لهم بقتل المريض في هذه الحالات إذا كان هذا من رغبة المريض - إذا أجريت استطلاعا من هذا القبيل، فوجدت الناس بين مؤيد ومعارض. فإنك هنا لكي تأخذ بالنظرة السفسطائية الاجتماعية، يجب أن تسمح تشريعا بهذا النشاط في المجتمع، وفي الوقت نفسه يجب أن تمنعه وتعاقب عليه؛ لأنك إذا شرعت تشريعا قطعيا

¹ مهزلة العقل البشري ص 105.

يأخذ أحد هذين الجانبين لم تكن سفسطائيا، بل متصرفا على ضوء الحقيقة المطلقة، ومسيرا بمنهج وجهات النظر الثابتة.

نعم المشرع يمكن له الأخذ بالحد الوسط، أي ما يراه فعلا هو الجدير بخدمة الإنسان اجتماعيا، من بين هذا الجدل وتصارع الآراء المتناقضة. وهذا ما أسماه الوردى بـ (الحقيقة الوسطى). ولكن الوردى غفل عن أمر جوهرى، وهذا الأمر الجوهرى: هو أن وضع هذه الحقيقة الوسطى في موقع التوسط بين الآراء المتناقضة، لا يعني أنها هي نفسها تناقض نفسها بنفسها. فالحقيقة الوسطى ما هي إلا حقيقة مطلقة: فعندما نجد حقيقتين متناقضتين، ونريد الأخذ بالحقيقة الوسطى بينهما، فهذا لا يعني أننا خلطنا الحقيقتين معا، بما هما متميزتان الواحدة عن الأخرى، بل هذا يعني أننا أخذنا بحقيقة ثالثة قد صنعناها نحن، وقد أخذنا في حسابنا، عند صنعها، أن لا ندخل في تكوينها العيوب التي دخلت في كل حقيقة من الحقيقتين المتطرفتين، وفي الوقت نفسه أخذنا في حسابنا أن ندخل فيها المحاسن الموجودة في كل منهما. وكان الناتج كينونة ثالثة تتميز عنهما معا، مطلقة تشكل طرفا ثالثا للخلاف بين الحقيقة المطلقة الأولى والحقيقة المطلقة الثانية. فأين السفسطة في هذا الناتج الجديد اجتماعيا، اللهم إلا في الكلام الذي وضع للتنظير والبرهنة عليها.

كلامنا مع هذا الرأي هو كلام المقنن الذي يسأل علم الاجتماع: ماذا يجب أن أصنع؟ الاتجاه العلمى الحداثوي يطلب من الإنسان أن يشكك في كل شيء. لا مسلمات عندنا لنبنى عليها أفكارنا. ولكن هذا الاتجاه مهما سرى في كافة الأوساط، فلا مجال لسريانه في حقل التقنين. وهنا نقطة الاعتراض التي تثار دوما ضد القانونيين، من عدم مسايرتهم للتطور، تتجلى

ربما في أحد تطبيقاتها. والواقع الذي لا مرأى فيه: إن هذا الاعتراض لا يهتم الإجابة عليه بكافة الأجوبة العلمية -وهي لا تفتقر هنا- بقدر الجواب العملي الذي يهتم المقنن نفسه. وهو: إن القانون لا يكون قانونا ما لم يكن دغمائيا. لا يكون قانونا ما لم تكن فقراته مسلمة تسليما لا نقاش فيه. لأن مجرد التردد في الفقرة القانونية، والأخذ والرد فيها، يفقد التصرف المرسوم من قبلها تعيينه وتحديده. وبدون أن يتعين التصرف بعينه، حتى يفعل أو يجتنب، حسبما تعينه الفقرة، فما الوظيفة التي تؤديها تلك الفقرة إذن؟ إن سلب الدغمائية عن القانون، إفراغ للقانون من محتواه، وتجريده من صفته وجوهره، بل إلغاء لواقعه من الأساس.

(5) حتى علمك بأنك لا تعلم لا يشكل علما أوليا

المعرفة الإنسانية لا تنمو من العدم. إن الإنسان ما لم يكن يعقل في عقله مجموعة من المعقولات، فلا يمكن أن يكتسب المعلومات والمعارف. لا يمكن له أن يتعلم دونما رصيد مسبق ينمو عليه الكسب الجديد¹. وهذا الأمر يعترف الدكتور علي الوردى به إذ يقول: (أنت إذا أردت أن تشرح لغيرك أمرا يجهله كان لزاما عليك قبل كل شيء أن تأتي له بأمثلة من الأمور التي خبرها من قبل واعتاد عليها، ثم تبني عليها مفهوم الأمر الجديد. وليس هذا سبيل التفكير لدى السوقة والعوام وحدهم. فكل مفكر، مهما علت منزلته الفلسفية، لا يستطيع أن يفهم شيئا جديدا إلا على أساس ما فهم سابقا).

فإذن المعرفة لا تنمو من لا شيء.

¹ انظر الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٠٤.

والمشكلة في السؤال حول باكورة تفتح الذهن البشري وأول كسبه للمعلومات والمعارف. إذ طالما أن المعرفة، لكي تحل في الذهن البشري، لا بد لها أن تتكئ على معرفة أسبق منها موجودة فيه، إذن كيف حصلت المعرفة أول مرة ولم تكن ثمة معرفة مسبقة؟

يجبنا المنطق قائلاً: للذهن رصيد مسبق لا يحتاج إلى الجولان الفكري والكسب. وهو ما يسمونه البديهيات. والبديهيات هي المعلومات التي يحتفظ بها الذهن وعليها يبنى المعلومات الجديدة.

وعقده الدكتور الوردى ومن على مذهبه مع هذه البديهيات. إذ التسليم بها هكذا يعني الإيمان بوجود حقائق مطلقة. ولو متمثلة بهذه البديهيات فحسب. والمفروض أن الحقائق المطلقة لا وجود لها، والمعارف ينبغي أن لا تبنى كمعارف، بل كمعارف بالقياس للإنسان. فهذه هي الطريقة الاجتماعية في جعل الإنسان محور كل شيء. أمام أصحاب هذا الاتجاه تحد فريد إذن؛ ينبغي أن يحاربوا ما يسلمه الإنسان تسليماً ولا يناقش في واقعيته. فدفاعاً عن مذهبهم، من البديهي أن يأسسوا لبطلان البديهة.

وكعادة المنظرين لبطلان الحقائق المطلقة، يستعين الدكتور علي الوردى بالفيزياء النظرية، ليثبت أن الحقيقة المطلقة الوحيدة في العالم هي نسبة الحقائق. فلا توجد ثمة بديهيات تتكئ عليها المعرفة الإنسانية وهلم جرا.

يشرح الوردى كيف أن من بديهيات هندسة إقليدس: البديهة القائلة بأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين. ثم يبين كيف أن أينشتاين قد فند هذه البديهة، بالقول بأن أقصر الخطوط هو الخط المنحني لا المستقيم؛ نظراً لأن الفضاء محدب. وجاءت التجربة مؤيدة لكلامه، إذ رصد

العلماء ضوء قادما من النجوم الواقعة خلف الشمس مباشرة، وقت الكسوف التام لها. والمفروض أن الضوء لو كان يسير بخط مستقيم لما وصل إلينا، بل لاصطدم بالشمس التي تشكل حاجبا بيننا وبين تلك النجوم. وهذا يعني أن الضوء قد استدار حول الشمس لكي يبلغ الراصد الأرضي. فالضوء، الذي يسلك أقصر مسافة ممكنة، لم يقطع مساراً مستقيماً بل منحنيًا. وهكذا ثبت أن أقصر مسافة بين نقطتين هي الخط المنحني¹.

وبهذا فقد ثبت أن ما عد بديهية بحسب إقليدس، وما درس في المعاهد العلمية على أنه بديهية لمئات السنين، إنهار في لحظة وثبت بطلانه. فحتى البديهيات إذن لا يمكن أن تكون حقائق مطلقة، وإنما هي حقائق نسبية عرضة للتغيير في كل لحظة. ومن الخطأ الإذعان والتسليم لها. ورغم أن الإنسان، إذا رجع إلى وجدانه، لن يعدم أن يرى مواقع الخلل في هذا الكلام، ولكن مع هذا لا بأس من الإشارة إليها.

ذلك أن الدكتور علي الوردى، مثل العديدين غيره، قد خلط بين القول بالحقيقة النسبية، وبين النظرية النسبية التي لا شأن لها بهذا المصطلح الفلسفي، وإنما هي منظور جديد في القياسات الرياضية للكون، يركز على إدخال فكرة الزمان في الحسابات، وعدم اعتماد أي نظام بحيث يعتبر في حالة ثبات مطلق؛ نظراً لأن ثبات الشيء، بالنسبة إلى شيء آخر، يمكن أن يعني تزامن حركتهما معا بنفس السرعة والاتجاه، ويعني أيضاً أن الشيء بالنسبة إلى أشياء أخرى هو متحرك لا ثابت.

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٣٨.

وكما ترى، فإن النظرية النسبية على هذا هي بنفسها حقيقة مطلقة لا نسبية. ولو كانت حقيقة نسبية، فهذا يعني إننا يمكن يوم الخميس أن نرصد الضوء القادم من النجوم، فنكتشف أن مساره مستقيم، ثم نأتي يوم الجمعة لنكتشف أنه منحني. والنظرية قطعاً لا تقول هذا. ولو قالت غير هذا لما عدت نظرية، بل لعدت كلاماً غير مترابط وغير منتج لمادة علمية محددة.

هذا ولا ننسى حقيقة مطلقة مهمة تؤكد عليها النظرية النسبية: ألا وهي ثبات سرعة الضوء. فإذا كان ثمة مجال لأن تكون هذه الحقيقة نسبية وليست مطلقة، فمعنى هذا انهيار النظرية النسبية برمتها.

إن أينشتاين لا يريد أن يقول بأن هندسة إقليدس، بما هي فكر رياضي مجرد، غير صحيحة، بل يقول أن من الخطأ تطبيقها على الكون من منظور الثبات؛ ذلك لأن الكون متحرك في الحقيقة وليس ثابتاً.

فأينشتاين لا ينكر قطعاً أن أقصر مسار بين نقطتين هو الخط المستقيم. وبلا شك أننا، باستعمال المسطرة والحسابات الرياضية المجردة، لن نجد بين النقطتين خطاً منحنيًا واحداً، مهما تضاءل انحناءه، أقصر من الخط المستقيم بينهما.

ولكن أينشتاين يلفت النظر إلى خطأ التصور السائد حول انتشار الضوء، والذي يعتمد على هذه البديهة الإقليدية بحسبها. فمن المعروف أن الضوء يسلك أقصر المسافات في سلوكه. وهنا تأتي الذهنية العلمية، حسب رؤية نيوتن التقليدية للكون، فتطابق هذه الحقيقة بحسبها على هندسة إقليدس، وتقول: بما أن الضوء يسلك أقصر المسافات، وبما أن بديهة إقليدس

تنص على أن أقصر المسافات هو الخط المستقيم، إذن لا بد أن يسلك الضوء مسارا مستقيما.

وأينشتاين هنا يقول لهم: إن هذا الكلام دقيق لو خلي الضوء وشأنه. لكن الضوء لا يقطع فضاء مجردا من الشكل، ولا يقطع سطحا ذا بعدين فحسب. بل الضوء يسير في وسط محدب رباعي الأبعاد. وأنت لو أخذت كرة وحددت بالقلم نقطتين على سطحها، ثم بذلت جهدك أن تصل بخط بين تينك النقطتين بحيث يكون الخط أقصر ما يكون، لما رسمت إلا خطا منحنيا. ولو كان بالإمكان أن تخرق بالحبر سطح الكرة لتصل بين النقطتين، بحيث يعلق الخط المرسوم بينهما على الهواء داخل الكرة، بلا وسط يحمله، لو كان بالإمكان ذلك، فإنك لن تجد أقصر من الخط المستقيم خطا بينهما. كذلك لو كان ممكنا للضوء أن يتحرر من القيود الزمكانية المفروضة عليه كونيا، وبقي على نفس السلوك من اختيار أقصر الطرق، لما سلك غير المسار المستقيم.

فبديهة إقليدس بقيت بديهة وحقيقة مطلقة وصحيحة. واكتشاف خطأ تطبيقها المجرد على سلوك الضوء لا يضر بها، فالحقيقة لا تنقلب عن حالها إلا بانكشاف الخطأ في تقديرها، لا بانكشاف عدم الدقة في تطبيقها على المصاديق.

وكذا نظرية أينشتاين صحيحة مع صحة كافة المتغيرات المقومة لها. ولا تعارض لها مع بديهة إقليدس بما هي هندسة مجردة كما تبين. عندما ترسم نقطة حمراء على حافة عجلة بيضاء، ثم تدير العجلة بسرعة، فإنك لن ترى النقطة، بل ستري حلقة حمراء منطبقة على حافة العجلة.

وما فعله أينشتاين يشبه أن ينبه على أن العجلة ليست ثابتة بل متحركة، وبهذا فإن الراصد لها لن يرى نقطة بل حلقة. وهذا لا يعني أن النقطة، لو نظر إليها مجردة في معزل عن الوسط، ستكون حلقة. ولكن الدكتور الوردى فهم من النظرية: أن أينشتاين قد أثبت بأن النقطة في واقعها مجرد حلقة لا نقطة. والمثال للتوضيح طبعاً. فتأمل مقدار الابتعاد عن الحقيقة، عندما يجتهد الإنسان في تحميل الأفكار السفسطائية على النظريات والكشوفات العلمية!

هذا وأن المناطق في تحدثهم عن الرصيد العلمي الذي يشكل أساس المعرفة عند كل إنسان، فإن نظرهم قبل كل شيء في هذا، إلى ما يعرف منطقياً بالأوليات. وهي قضايا لا يحتاج الذهن، للإذعان بصدقها، إلا لأن يلتفت إليها. مثل إذعانه بأن الجزء أصغر من الكل، وبأن الشيء لا يكون في نفس الوقت شيئاً ولا شيء أي مبدأ عدم التناقض.

وأما مبادئ هندسة إقليدس، فهي قضايا لا تكفي بحد ذاتها لأن يصدق الذهن بصدقها حال التفاته إليها، بل يحتاج، إضافة إليها، أن يوسط حداً بين جزئي القضية. نعم هذا الحد لا يطلبه الذهن من خارج القضية، بل القضية بمجرد التأمل فيها يحكم بصحتها. فهي من الفطريات، أي القضايا التي لا تطلب قياساتها من خارجها. ولكنها على أي حال تحتاج إلى نشاط ذهني أكثر بقليل من الأوليات.

ويبدو أن الوردى لم يميز هنا بين مصطلح البديهية بحسب الهندسة وبين مصطلح البديهية بحسب المنطق. أو اختار أن لا يلقي بالاً للمائز بينهما على أي حال. مع أن المصطلح الثاني أعم وأشمل، من الأول الذي يعنى بخصوص العلاقات المتصورة بين الأشكال الهندسية. وليس بالضرورة أن

أحكام الأخص يمكن أن تشمل الأعم أيضا. فهذه ملاحظة أخرى تسجل على بحث الوردي العلمي.

(٦) اعتراض المدرسة الوضعية

تمثل أهمية القانون في اصطلاحه الأساسي بمهمة الضبط والاحتواء الداخلي التي تنظم كافة العلاقات الاجتماعية. وبالتالي يشكل أقوى العوامل في تصيغ المجتمع ورسم هويته النهائية. القانوني المعروف ألان سويو يقول: (حتى قبل أن تتمكن من التلطف بكلمة (أنا) كان القانون قد جعل كل واحد منا ذاتا قانونية. فحتى يكون الشخص حرا، عليه أن يقيد أولا.. بأقوال تربطه بالآخرين. وهكذا تمتزج روابط القانون بروابط القول لتدخل كل مولود جديد في العالم البشري، أي أن تمنح حياته دلالة بالمعنيين الذي تحويهما هذه الكلمة، العام والقانوني).^١

ويقول الدكتور دينيس لويد: (من سوء الحظ أننا في هذا العصر، كما في العصور السابقة، لم نتوصل إلى اتفاق عام على مصادر الأخلاق أو الدين أو الحقائق، التي يكشف عنها بالاستشفاف الإيحائي أو الاستدلال العقلاني. وقد جاهد بعض علماء الاجتماع، خاصة في أمريكا، للتغلب على هذه العقبات من خلال محاولة ترسيخ بعض الحاجات البشرية الأساسية، والحوافز التي تتطلب مقياسا سلوكيا معينا، تؤدي إلى تأثير ملائم لها، وعبر وسائل الاستقصاء العلمي).

^١ الإنسان القانوني ص ١٤.

إلى أن يقول: (الفكرة المهيمنة على هذه المعالجة هي بلا شك: أن الطبيعة البشرية واحدة في كل مكان وزمان. وإذا تعمقت في غورها ستجد قواعد أخلاقية أساسية راسخة وستظل راسخة وفعالة)¹.

ولكنه يعترض على هذا بأن وجود الاختلافات الغزيرة والمتشعبة في المعايير، في كل مكان وزمان، يقضي على عملية هذه الفكرة الجميلة. صحيح أن الطبيعة البشرية واحدة، ولكن كيف نسبر غور هذه الطبيعة لنصل إلى الأسس الموحدة؟ فإننا نجد مثلا أن وأد البنات في عرب الجاهلية، لم يكن تصرفا لا أخلاقيا، كما نراه الآن. ومن يدري، فربما أحفادنا في المستقبل سيعتبرون إعدامنا للسفاحين والخونة تصرفا لا أخلاقيا أيضا؟ كما نجد أن مختلف التصرفات البشرية تتسم بالأخلاقية واللا أخلاقية، بحسب اختلاف البلدان بل المدن والقرى.

كيف نقدم للمقنن صورة محددة، للطبيعة البشرية السوية، لكي يسن قوانينه وفقا لمعاييرها؟

الجواب: هذا مستحيل بحسب الطاقة البشرية المتوفرة. ولكن هذه الاستحالة لا تكفي لإعفاء المقنن من مسؤوليته، وصرف النظر عن هذه الأطروحة. فإن نقطة الانطلاق المحددة أمامه: هي إدراكه الأساسي الإجمالي للطبيعة البشرية، وتحديد نوعها على أنها (طبيعة عقلانية)، طبيعة توازن قوة الشهوة مع قوة التيموس مع قوة المكر، بحيث تخلق حالة اعتدال بينها، تمكن من تحقيق النفع المتوقع من كل قوة، ودفع الضرر المتوقع من كل قوة. يكفي المقنن لأن يبدأ من نقطة الانطلاق هذه، وعليه أن يتحرى في كافة السلوكيات

¹ فكرة القانون ص ١٠٥.

العامة، التي تؤثر بالنظام، عن طبيعة الموقف المطلوب حيال كل سلوك منها، بما يؤدي إلى تحقيق الطبيعة العقلانية المتعادلة. إن كل سلوك بحسبه سيشكل تحدياً أمامه لبلوغ هذه الغاية.

ولا مناص له من أن يفعل ذلك.

وإلا، فإننا نسأل: ما هو البديل؟ ماذا يبقى في أيدينا، إذا اخترنا التقنين بصرف النظر عن توافق الشريعة الناتجة، مع طبيعة النفس البشرية السوية؟ ألا يعني هذا: اقتحام المجهول، مع نسبة الاحتمال الهائلة في أن نصيب إحدى الطبائع المنحرفة عن الطبيعة البشرية، وما يجره هذا علينا من ويلات اجتماعية لا تحصي ولا تقدر عواقبها؟ إن القول بالتركيز على قيم المجتمع الراهنة ومحاولة تحسينها بالقانون، دونما اهتمام بأساس سوي ما للطبيعة البشرية، هذا القول معناه أن يهتم المقنن مع عرب الجاهلية بقيمهم البدوية والهمجية، ويسن تشريعاته ضمن دائرتها المظلمة. معناه: أن يهتم بسن القوانين ضمن الإطار النازي المرعب، في ألمانيا مطلع القرن المنصرم. معناه أن كل القيم، مهما تناقضت، يمكن أن تكون صحيحة وسليمة، ومفيدة في سعادة الإنسان على حد سواء. وهذا باطل جزماً.

إذن المقنن لا مناص له من أن ينظر بعينين معاً: عين ترنو إلى شبح الطبيعة البشرية السوية، وتحاول استكناه أكبر مقدار ممكن من ملامحها، على ضوء كشوفات العلوم الإنسانية والتكنولوجية، وضوء الخبرات والتقاليد والتراث وسائر الإمكانيات المتاحة..

وعين أخرى إلى قلم التشريع، تخط به ما ينسجم مع رؤية العين الأولى، وتحرص على التوافق معه على أتم ما يكون الوفاق. بل حتى التفسير

الرياضي المجرد لوحدات المجتمع البشري، والتعامل معها باعتبارها أرقاماً صماء، لا يمكنه التهرب من طبيعة أساسية أخيرة تقف عليها مظاهر الشخصية البشرية. وعلى حد تعبير ألان سوبيو: (لا وجود لرياضيات من دون مسلمات لا تقبل البرهنة، ومن دون حقائق مقررة يمكن أن يتأسس عليها الفكر)^١.

ثم هنالك المدى المحدد للمقنن والمجال المسموح له. سلمنا أن المقنن لا عذر له مع تجاهل الطبيعة الإنسانية، ولكن إلى أي حد يسمح له بأن يؤثر في تلك الطبيعة؟ عرفنا أنه يجب عليه أن يصنع بيئة منسجمة معها. ولكن هذا يعني أن نطلق له اليد، في أن يتدخل في تلك البيئة، ويعدل عليها بقلم التشريع. وتلك البيئة ليست مجرد أشجار ونباتات في حديقة، يقلمها بمقص البستاني. تلك البيئة هي ذوات بشرية، تتمتع بحقوق تقف حاجزاً أمام مقص التقليل التشريعي. إلى أي مدى نسمح للمقنن بأن يزيح شيئاً من تلك الحقوق، حتى يمارس عملية التقليل؟ حتى أثير إحساسك بدقة المسألة سأوضحها لك بمثال. فلنتناول قضية الإجهاض. بغض النظر عن كل النواحي الأخرى، فلنتحدث عن النواحي القانونية: عادة الكلام حول الإجهاض يركز حول الجنين نفسه: هل هو كائن بشري أم مجرد قطعة لحم؟ هل له حقوق وامتيازات تلزم القانون التدخل لحمايته؟

وهذا الكلام بحد ذاته يشكل مادة دسمة وحديثاً طويل الذيل في القانون. ولكن هنالك اعتبار آخر لا ينبغي إهماله ولعله لا يقل أهمية. ألا وهو الحديث عن الأم نفسها. فكما هو معروف: يشكل الإجهاض تجربة غير سارة البتة، ويتوقع لها تبعات عصبية على الأمد الطويل. هنا نسأل: هل الحفاظ على

^١ الإنسان القانوني ص ٢٠.

الصحة النفسية العامة من مسؤولية المقنن؟ إن القوانين تشرع في الدول كافة للحفاظ على الصحة البدنية العامة، وأحيانا تفتح المجال للتدخل بعمق في الحريات الشخصية، والتجاوز على الممتلكات الخاصة، وغير ذلك مما لا تتساهل فيه الحكومات الحديثة، في جوانب أخرى. ذلك أن الصحة البدنية العامة جانب حساس جدا من جوانب المجتمع، ولا ينتظر من الحكومة المتولية لشؤونه أن تتهاون فيه.

ففي بلد يشهد ما يزيد على مليون حالة إجهاض سنويا، كالولايات المتحدة، ٥٢٪ من هذه الحالات لفتيات في مقتبل العمر -دون الخامسة والعشرين- وهي حالات يتوقع المختصين في طب النفس لها تبعات جدية، منها تبعات شديدة الخطورة -تقدر الحالات شديدة الخطورة، من التردى النفسي بسبب الإجهاض، بحوالي ١٠ آلاف امرأة سنويا في أمريكا- متلازمة ما بعد الإجهاض - وأضعاف هذا بمرات عديدة، من المصابات بأزمات أقل خطورة. وهذا رقم خطير في سجل الأزمات النفسية الحادة، المتولدة من عامل واحد بعينه، ومن إجراء يتخذ عادة برغبة وإرادة المرأة^١ -سلمنا معكم أن للمرأة حق الاختيار في الاحتفاظ وعدم الاحتفاظ بالجنين، فهل لها أيضا حق الاختيار في تحطيم نفسها، مع ما يجره ذلك من عواقب اجتماعية وخيمة على البيئة المحيطة بها؟ أضف إلى ذلك مضاعفات الرجال الشركاء في المسألة؛ فبرغم تجاهل ذكر الآباء بشكل شبه تام، ولكن الدراسات تثبت أن

^١ أجيال في خطر ص ١١٨-١١٩.

لهم نصيبا وافيا من الأزمات النفسية، بسبب حالات الشعور بالعجز والذنب وغيرها، التي تصادفهم في تلك التجربة^١.

ما الموقف الذي ينتظر من المقنن ها هنا؟ هل يعتبر الصحة النفسية العامة داخلة ضمن تخصصه التشريعي أم لا؟

يرتبط هذا بتقييمه لمجال الصحة النفسية. هل يعتبرها عاملا مهما في رفاه البلد، أم لا؟

(٧) صدام الأخلاق

نفرض تقينا متطرفا لإبراز معنى تصيغ المجتمع بالتقنين:

افرض أن تحت تصرفك التشريعي ثلاث قرى معزولة عن بعضها البعض، وفي الوقت نفسه معزولة عن العالم الخارجي.

والآن: القرية الأولى، نفرض أن صياغة القوانين فيها تتخذ الجانب الحسي كأساس تربوي. اللوائح القانونية تفتح المجال أمام كافة الممارسات الجنسية بدون حد أو قيد. الزواج ممنوع ويعاقب القانون عليه، الحجاب ممنوع. لا مجال لاعتبار أي تصرف معبر عن الغريزة الجنسية شاذا ومخلا بالآداب العامة. مقاصف العريضة والخمر والمخدرات حقوق طبيعية يكفل القانون رعايتها وتمجيدها. حفلات الطعام الدسم والحلوى المترفة مناقب يتغنى بها الشعراء، والقابلية على تناول الطعام إلى حد الإسراف تعد من مفاخر الوجهاء ومنازل العظماء.

^١ أجيال في خطر ١٣٧.

إذا سلكت في تقنين القوانين لهذه القرية هذا الاتجاه، فبلا شك ستلاقي تدمرا واعتراضا أو حتى تمردا. ولكن سلطان الشهوات سرعان ما يضعف من أصوات الاعتراضات. وجيلا بعد الجيل، سينصبغ المجتمع بالطابع الحسي. وتتحدد هويته على أنه: مجتمع شهواني.

القرية الثانية: افرض أنك بصياغة القوانين راعيت اعتبارات الكبرياء ومنازل الرفعة والزهو والوجاهة. يتم تقديس الشجاعة والقسوة والوقاحة وفق هذه القوانين. هنالك ضرائب قانونية، أشبه بالأتاوات، تفرض على الناس جميعا لمصلحة المبرز بالقتال والعنف والجبروت. يراعى التخفيف في أحكام جرائم العنف إلى أبعد مدى. يراعى تقسيم الناس إلى قبائل وأسر، وتفضل كل قبيلة أو أسرة في المحافل القانونية، بدرجة من التفضيل، تتناسب مع مقدار الكبرياء والجسارة التي توفر أفرادها عليها.

هذا مجتمع الثيموس خالصا.

القرية الثالثة: تحدد القوانين وفق منطق التجار والوصوليين. يتم فسح المجال أمام الألاعب والحيل قانونيا، ولو باعتماد الثغرات المتعمدة في القانون. تبنى المرافعات القانونية على أساس سفسطائي، وتضمن دائما تملص النفعيين والماكرين من العواقب. المخادع والانتهازي يعامل على أنه (شاطر عرف كيف يلعب اللعبة ويضحك على الآخرين).

هذا مجتمع الشيطنة والمكر خالصا.

والآن، اشعل حربا عالمية مصغرة بين القرى الثلاث.

لا شك أننا، بدفع القرى الثلاث إلى حرب عالمية مصغرة بينهم، فأول ما نخسر نخسر القرية الأولى التي يتقل كاهلها البطر والكسل. بعد هذا

ستندثر الثانية بسيوف أهلها؛ بعد أن يعمد أهالي الثالثة إليهم ليشعلوا بينهم الفتن الداخلية ويجعلون بأسهم فيما بينهم. وأخيرا نخسر الثالثة بفعل الأعيب الخداع والمكر، إذ ينهار المجتمع في دوامة من الحفر التي يحفرها كل مواطن لبقية المواطنين.

طبعا الواقع العملي لا نجد فيه هذه القرى. لأن المجتمعات لا تكون خالصة الطابع. وكل مجتمع يشتمل على هذه الطبائع الثلاث مجتمعة. ولكن كل مجتمع لا بد أن تطغى عليه إحدى تلك الصفات الثلاث، فتظهر بصورة أشد من أختيها ولو بنسبة طفيفة. وتبعاً لهذا يصح تصنيفها وفقاً لأكثر الصفات بروزاً فيها.

وهنا سجل في ذهنك ملاحظة شديدة الأهمية، وتتعلق بطريقة فرض قوانينك على كل واحدة من تلك القرى الواقعة تحت قلم تشريعك.

وهذه الملاحظة عنك أنت نفسك، لا عن المجتمع لكل واحد من تلك القرى الثلاث. وتتلخص في أن نوع المجتمع الذي تحكمه ليس بالضرورة أن يكون انعكاساً عن طبيعتك أنت.

قد تكون طبيعة النظام الحاكم هو الثيموس، أي أنه نظام عسكري يتسم بالعنف والأحكام القمعية، ولكن قوانينه التي يفرضها، قوانين مجتمع شهواني بالدرجة الأساس. حكومة تفرض على رعاياها، بالقوة، أن يعرفوا بناتهم ويرقصونهن في المحافل ويتركونهن لقمة سائغة لكل عابر سبيل، بحجة الحرية. أو قد يكون النظام نظاماً شيطانياً يفرض قوانينه بالخداع والتلبس، لكن نفس القوانين المفروضة بالخداع تصنع مجتمعاً ثيموسياً غضبياً. حكومة تضخ في شعبها، بواسطة المكر والخداع، روحاً متعصبة من

الوطنية وحب الفتوحات. إنها لا تفرض على شعبها أن يكونوا جنوداً مخلصين بالقوة والإكراه. إنها تخدعهم بيث الحماس في نفوسهم، وتشعل قلوبهم لها مستطيراً لا يعرف الراحة إلا في ساحات الوغى بين السيوف وصليلها.

إن التأمل في هذا المثال كفيلاً بإعطاء فكرة تفسيرية عامة للمجتمعات والحكومات؛ لأن تبسيط الواقع المعقد طريقة جيدة للتعرف عليه.

(٨) الوسط المرفوع مرفوض ممنوع

فلنتكلم قليلاً حول المنهج الحديث في الاستفادة من علم الاجتماع، وتوظيفه في محاولة الارتقاء بالواقع المعاش. لا يعترف البحث الاجتماعي الحديث بالوسط المرفوع: أي بدراسة الظواهر الوجودية على أساس الوجود والعدم. بل عند دراسة أي ظاهرة اجتماعية، يراعى التزايد والتناقص. والإصلاح الاجتماعي يركز على: رفع نسبة الظاهرة الصحيحة، وخفض نسبة الظاهرة الخاطئة وانتشارها في المجتمع. وبهذا صار البحث الاجتماعي الحديث منوطاً بعلم الإحصاء^١.

الدليل على هذه الدعوى، الذي قدمه أنصارها من مثل الدكتور علي الوردى، الدليل هو: أن المشكلة الاجتماعية لا تنشأ عن سبب واحد لكي تؤدي معالجة هذا السبب الواحد إلى حل المشكلة، بل من عدة أسباب. ولا يمكن معالجة كل تلك الأسباب.

فطريقة الوسط المرفوع باطلة إذن. والتعامل مع الإيجابيات والسلبيات ينبغي أن يكون بالتزايد والتناقص. هذا هو المنهج الحديث المتبع.

^١ مهزلة العقل البشري ص ١٢.

ولكن لحظة لو سمحتم، فإنه ليس أساس قبول هذا المبدأ، مبدأ الوسط المرفوع، هو إنكار هذه الحقيقة، حقيقة أن المشكلة الاجتماعية تنشأ من عدة أسباب كما توهمه الدكتور، ولا ينكر أنصار هذه الطريقة أن الظاهرة الاجتماعية وليدة عدة أسباب لا سبب واحد.

و لكن حتى الطريقة الحديثة، أي علاج الظاهرة السلبية بمحاولة الحد من انتشارها لا بمحاولة إعدامها، حتى هذه الطريقة تعمل بحسب مبدأ الوسط المرفوع.

وذلك أن طريقة الحد من انتشار الظاهرة السلبية يتم بالتعرف على مجموع تلك الأسباب، ثم التعامل مع كل سبب بمفرده، ومحاولة رفعه هو بحد ذاته. وللتوضيح فلنفترض ثلاثة أسباب فقط لظاهرة اجتماعية معينة: افرض أن العنف الأسري ينشأ من ثلاثة عوامل فقط: الأول: جهل الزوج. الثاني: فقر الأسرة. الثالث: الكبت العاطفي للزوجة. هنا يأتي الباحث الاجتماعي لمعالجة ظاهرة العنف الأسري بشكلها المفترض هذا. فيعمد إلى السبب الأول: جهل الزوج. إنه هنا لا يسعى للحد من جهل الزوج. فهذا لا معنى له؛ لأن الزوج إما أن يكون متعلما للدرجة المطلوبة حتى يحذف هذا العامل من التأثير في حصول الظاهرة، أو لا فيبقى جاهلا للدرجة الكافية حتى يبقى العامل مؤثرا. لاحظ مبدأ الوسط المرفوع: وجود أو عدم.

فإذا نجح الباحث في وضع حل يرفع تأثير هذا العامل فقد نجح بنسبة (٣/١) في الحد من الظاهرة السلبية. وكل أسرة كان أساس العنف الأسري فيها هو هذا العامل لوحده، فقد شفيت من المرض الاجتماعي. وتبقى الأسر التي يشترك فيها هذا العامل مع عامل غيره.

وهكذا الأمر مع العاملين الثاني والثالث.

وهنا، افترض أن الباحث نجح في رفع تأثير عاملين وفشل مع الثالث. فصحيح أن هذا يعد، بحسب النظرة الإجمالية، تناقضا في الظاهرة السلبية، والبلوغ بها إلى حد (٣/١)، ولكنه بحسب التحليل الدقيق للظاهرة السلبية، يعد إعداما لعاملين من العوامل الثلاثة التي تتصافر في توليدها.

فلا مانع من افتراض إمكانية القضاء على الظاهرة السلبية تماما إذا أسعفنا التوفيق، فوقفنا على جميع العوامل وتمكننا من إيجاد الأسباب الرافعة لتأثيرها.

وهذا الكلام منطقي تماما كما ترى. إنما الكلام هو: هل تيسر نظرية تشريعية، تكفل وضع اليد على جميع الأسباب والعوامل، الظاهرة والخفية، للمشكلة الاجتماعية، وتكفل كذلك الحل المناسب لكل سبب وكل عامل بمفرده؟ فبلا شك على هذا، تكفل معالجة الظاهرة الاجتماعية تماما بحسب مبدأ الحد المرفوع بالضبط.

وإذا فرضنا أن بعض العوامل تتزاحم في بينها في التأثير. مثلا لنفرض أن جهل الزوج يتأثر بشكل عكسي مع فقر الأسرة، فكلما ازدادت الأسرة فقرا ازداد الزوج علما.

فهل تيسر شريعة تجيد موازنة المتغيرات بدقة، وتحدد تماما العامل الذي يجب تقديم الأخذ بعلاجه على حساب قبول غيره؟ ففي هذه الحالة، صحيح أن هذه الشريعة تسعى إلى تناقص المشكلة لا إلى حذفها تماما؛ والسبب هو المزاحمة المذكورة..

لكنها - تلك الشريعة - قد أخذت أيضا بمبدأ الحد المرفوع، ولكن بحسب العوامل التي حددت كونها هي المقدمة في العلاج، دون باقي العوامل. وهكذا ترى أن الأمر بحسب النظرة السطحية تناقص، لكنه بحسب الدقة التحليلية: قطع وحذف بواسطة الحد المرفوع.

والآن لنفرض أننا تمكنا من تحقيق المعجزة، وتوفرنا على أعمال الوسط المرفوع في المجتمع، وبسط النتائج في ربوع الجماعة، فهل في هذا خير الإنسان وسعادته ورفاهه؟

يقول الدكتور علي الوردي: (الواقع أن البشر لن يصلوا إلى الأهداف الاجتماعية التي ينشدونها، فهم سيظلون دائبين في حركتهم نحو تلك الأهداف. وسر الحياة الاجتماعية كامن في هذه الحركة الدائبة. فلو أن البشر وصلوا إلى ما ينشدون لوقفت الحياة بهم ولفنيت الحضارة)¹.

وأنا مضطر هنا أن أبرز بأبرز مظاهر اللا موضوعية، وأن أقول للدكتور الوردي: حدث العاقل بما لا يعقل فإن قبله فلا عقل له. وأنا عندما أتأمل في فكرة: تحقيق اقتصاد متماسك في المجتمع البشري يقضي على مشاكل الفقر العالمية، وتحقيق رفاه اجتماعي يكفل تنظيم أمور الحياة، ويتعهد بالعيش الكريم لبني البشر في ما بينهم، وتحقيق استقرار نفسي يرفع من مستوى التفاؤل العام وقدرة الإنسان على الصمود في الكون، أقول: عندما أتأمل في هذه الأهداف، لا أعقل مطلقا كيف أن الوصول إليها يعود بالدمار والفناء على الحضارة البشرية. اللهم إلا وفق المنطق الهيجلي العجيب، الذي ينص على أن كل شيء يحمل نقيضه في ذاته، وكل شيء هو في الوقت نفسه

¹ مهزلة العقل البشري ص ٧٧.

شوء ولا شوء. نعم على هذا المنطق، يمكن أن نقول: أن ازدهار الحضارة البشرية هو في الوقت نفسه لا ازدهار ودمار. وعليه نقبل أن دمار الحضارة البشرية هو في الوقت نفسه لا دمار، بل تقدم ورفاه وارتقاء.

نعم يمكن أن نقول: بأن الحركة والسعي الدائم نحو الارتقاء، وعدم الوقوف عند هدف محدد ودرجة واحدة من الرقي، هذا يمثل طبيعة متأصلة في الجنس البشري، وأن حرمان البشر من هذه الطبيعة وقسرهم على درجة معينة من التطور يضر هذا الجنس في جوهره. ولكن هذا لا يعني عدم وجود حد وسط من النظم المنسجمة مع طبيعة البشر بما هم بشر. وأن الإنسان إذا بلغ هذا الحد الوسط، فقد حقق المستوى المطلوب الذي لن يشكل رضاه عنه وقناعته به دمارا لحضارته، سواء اختار هذه القناعة فاكتمى أو شاء أن يتكامل أكثر كما ينتظر منه.

إن هذا قد جرنأ عرضا إلى نقطة جوهرية. هل من الممكن إشباع الحاجات البشرية؟

يذهب الدكتور علي الوردى إلى رأي البروفيسور (كارفر): بأن الحاجات البشرية يستحيل إشباعها. يقول الدكتور الوردى: (لو تأملنا في نزعة التكالب التي جبل عليها الإنسان، لشعرنا بأنه لا يشبع حتى ولو ملك الدنيا بأسرها)¹.

وكلامه هذا واقع ملموس نعيشه وجدانا؛ إذ لا نجد الناس يكتفون ويشبعون. فمهما أغرقناهم ونغرقهم بما يشتهون ويريدون ويتمنون، تبقى أعينهم طامحة للمزيد، وتبقى الرغبات تولد، من إرضائها، رغبات جديدة.

¹ مهزلة العقل البشري ص ٨٩

ولكن مع هذا، فمن الواضح أن في هذا الكلام خلط في المفاهيم، خلط بين عدم الإشباع عن نقص وحاجة، وبين عدم الإشباع عن طمع وطموح.

يشرح لنا الورددي، كيف أن تطور الحياة، يجعل ما كان يعد من الكماليات بالأمس، يكون من الضروريات غدا: فالمذيع الذي كان ترفا عند فلاح الأمس سيكون حاجة ضرورية عند فلاح الغد. وهكذا يقاس توسع دائرة الاحتياج وتعقيد الحاجات كلما تطورت الحياة^١.

ولكن مع هذا، فإن كل هذا الكلام لا ينفع في التنازل عما قلنا، من فرق بين الحاجة عن نقص، والحاجة عن طمع. فإننا مثلا لو تأملنا في الغريزة الجنسية عند البشر، وجدنا أنفسنا حيال حاجة من الضروريات التي يجب أن نبحت كيفية إشباعها في المجتمع، إشباعا تاما لا نقص فيه بقدر الوسع. وهذه الحاجة ثابتة التحديد، لا يؤثر تطور المجتمع فيها كما وكيفا. فالمجتمع قد يصاب بالانحلال الخلقي والتحرر الجنسي إلى أبعد مدى، وقد يتفنن في طرق التعبير عن هذا التحرر وابتدع الأساليب والأدوات التي تروج للجنس ترويجا كاسحا. كذلك يمكن العكس، أي أن يتلى بكبت جنسي صارخ، تجعل من العزوبة والرهينة القسرية ظاهرة عامة لا ينجو منها إلا القليل..

ففي كلا الحالتين، الغريزة الجنسية حاجة محددة لا يمكن أن يؤثر التطور فيها تأثيرا، بحيث يجعل ما يعد من كمالياتها يوما، يعد من ضرورياتها في اليوم الآخر. وذلك لأنه من الناحية الطبيعية للإنسان، القدرة الجنسية محدودة، والشعور بالاكْتفاء حتمي مع توفر العوامل المناسبة. فحتى لو ملك

^١ مهزلة العقل البشري ص ٩٠.

الرجل جوارى العباسيين بالمئات والآلاف، وكن طوع بنانه في كل حين، فإن الإشباع الجنسي محتم عليه بعدد محدود منهن، شاء أم أبى. وحتى لو رام وصال زيادة على هذا العدد، وفعل، فإن رغبته هذه لا عن نقص يسده، بل عن طمع يرضيه كما هو واضح.

إذن فالحاجات الطبيعية للإنسان قابلة للإشباع إذا ما عرف كيف يمكن إشباعها بحصافة على أتم وجه.

(٩) تضحية القانون

لو كان المجتمع مكونا من فرد واحد، أو أفراد قلائل، وكان المقنن، بنظرته التنظيمية التي يفتقر إليها أولئك الأفراد، مواكبا لأيام عيشهم على هذا الكوكب الأخضر الصغير..

لو كان الأمر كذلك، لكانت عملية التقنين في غاية البساطة، وكانت نتائجها باهرة النجاح في خدمة الإنسان وتحقيق أمنه وسعادته.

والسبب: لأن كل وحدة خاضعة للتنظيم تكون منظورة للمقنن. بالتالي هو محيط بكافة المتغيرات الدخيلة في انتظامها، ويقدر أن يأمرها بما يصلح حالها وحال جماعتها بالضبط.

ولكن المجتمع ليس كذلك: إنه كيان هائل من الوحدات الغزيرة، المتعددة في أوضاعها ومشاكلها وسائر خصائصها الفردية والاجتماعية.

ما العمل إذن؟ هل يعتزل المقنن مهنته، طالما أن تنظيم هؤلاء بما يكفل مصلحة كل فرد منهم مستحيل تماما!

الجواب: هو النفي طبعاً. هذه هي الروح التي تحكم عملية التقنين قسراً. المقنن سيسعى جهده لتأمين المصالح لكل فرد. ولكن التزاحم بين

مصالح الأفراد يصطدم بهذا الجهد ويعارضه دون هوادة. ومن هنا لا يبقى في يد المقنن إلا الاقتراب قدر الإمكان من ذلك الهدف. ذلك الهدف الذي سيبقى المقنن يركض وراءه كل العمر دون أن يدركه أبدا. ولا يعفى من أن يركض وراءه العمر كله، وإن عرف أنه لن يبلغه في يوم من الأيام. يقول الخبير القانوني ألان سويو: (القانون يقرب من تصور عادل عن العالم من دون أن نقدر على بلوغه قط).^١

ولكن كيف ينجح القانون في هذه المهمة؟ كيف يقرب من تصور عادل عن العالم؟ الجواب سهل، وإن كان يحمل في طياته لوازم نستصعب قبولها؛ ذلك أنه يتضمن قهرا، رضانا وموافقنا على شيء من الظلم الذي لا مفر منه. الجواب: هو القاعدة العامة. ففي كل مسألة قانونية تصادف المقنن، ستكون يده مقيدة عن أن يشرع تشريعا متوافقا، مع مصالح كل فرد يتأثر بتلك المسألة، ومن هنا سيضطر للتضحية بمصالح البعض خدمة لمصالح الأغلبية. إذ ما هو الحل غير هذا؟ لا يوجد إلا ثلاث سبل نفترضها: الأول: هو إرضاء الكل، وقد عرفنا أن هذا مستحيل على المقنن بما هو مقنن. الثاني: أن يقدم مصالح الأقلية. الثالث: أن يقدم مصالح الأغلبية، أي الذين يشكلون صفة سائدة أو شائعة أكثر من غيرها في المجتمع. والعقل يحكم بلزوم الطريق الثالث دون تردد. يقول الفيلسوف الأخلاقي بينثام: (السعادة الكبرى لأكثر عدد من الناس هي القاعدة الأساسية للأخلاقيات والقوانين).^٢ ولا مفر من هذا في هذه الدنيا.

^١ الإنسان القانوني ص ٤٠.

^٢ وهم الإله ص ٣٣٤.

طبعاً إن هذا لا ينافي ما قدمناه آنفاً حول إمكان إرضاء النوازع الأصلية في الإنسان، وإمكان الحل الاجتماعي الشامل. لأننا لو ركزنا على كل ظاهرة بحسبها لانطبق الكلام المار، بمعنى أنه لا يكون مستحيلاً وحلماً طوباً وياً. أما إذا ركزنا على مجموع الظواهر التي تشكل هذا الوصف (المجتمع)، فليس في يد القانون بحسبه أن يلغي كافة جوانب الطلب، ولا أن يرضي جميع المصالح فيه، على حد سواء.

(١٠) ما لا يعرفه الرأي العام عن الرأي العام

قد يستغرب القارئ الكريم إذا عرف حقيقة بديهية يقرها المنطق والتأريخ معاً. وهذه الحقيقة هي: أن الحكومة - أي حكومة - لا يمكن أن تنجح في سياستها الداخلية والخارجية، إذا اعتمدت في صناعة القرارات على رأي الشعب. ففي أي أزمة أو أي حادثة تتطلب موقفاً من الحكومة، إننا يمكن أن نلقي رسم الموقف المطلوب على كاهل الشعب ومنتظر منه الحل. ولكن حتى لو فرض تحقق إجماع الرأي العام على موقف ما - وهذا فرض نادر الحصول - وبغض النظر عن كون هذا الرأي العام لا يمثل قرار مجموعة من الخبراء، بل ولا حتى أغلبية من الخبراء، بل ولا نعددهم حتى الكثير من الخبراء.

ذلك أن الرأي العام في غالبه يمثل توجهها عاطفياً لم يرتسم وفق رؤى وقواعد تخصصية منطقية حصيفة. وغالبية الشعب لم يتخصص بالسياسة والقانون كما هو واضح. وحتى المتخصصين، متبايني المقدرة والإخلاص والتوجه.

على كل حال أقول: بغض النظر عن كون هذا الرأي العام لا يمثل إلا خليطاً عاطفياً بمعظمه، وأنا أخذنا طبيعة الموقف المطلوب من الشعب وكان موقفاً منطقياً ووجيهاً بحسبه.

ولكن مع هذا لا يمكن للحكومة أن تأخذ به هكذا، إن أرادت اتخاذ سياسة ناجحة للبلد.

والسبب: هو أن هذا القرار المتخذ من قبل الشعب لا يمكن، إلا نادراً جداً، أن يكون متوافقاً مع الخطة السياسية الشاملة للبلد.

توضيح ذلك: إن إدارة البلاد لا تتم دون خطة مدروسة، تضع في حساباتها كافة المتغيرات. وهذه الخطة لا بد أن تشمل على هامش للتغيير إلى حد ما، تلافياً لعواقب المفاجآت التي يمكن أن تصادفها، ولكن هامش التغيير الموجود في الخطة لا يخرج بها، على كل حال، عن الشكل النهائي لها كخطة بهوية معينة.

وهذه الخطة يعتمد في رسمها على خبراء من مستويات عالية. وهم يواكبون تصميمها وتنفيذها وإدخال التعديلات عليها بالدقة المطلوبة، مما يمكنها أن لا تحيد عن مسارها قدر الإمكان.

والآن قل لي: ما معنى أن يعتمد هؤلاء الخبراء على قرار الشعب في

كل فقرة من هذه الخطة؟

الجواب: هذا يشبه أن تطلب من صف مدرسي أن يكتب قصة، وتعهد لكل طالب أن يكتب صفحة واحدة منها، دون أن يطلع على باقي الصفحات التي يكتبها زملاؤه. تطلعه فقط على الفكرة العامة، ثم تطلب منه أن يكتب لوحده، في عزلة تامة عن جهد باقي زملاءه، فقرة ما من القصة.

لا شك أن القصة المكتوبة لن تختلف عن هذا النسق: (طار الحمار في كوب القهوة ثم تزوج الأميرة).

معنى الاعتماد على قرار الشعب، في كل فقرة ترسم سياسة البلد داخليا وخارجيا، معناه أن الخطة لن ترسم خريطة متماسكة، بل سترسم خريشات عشوائية. وأي أيديولوجية تحترم نفسها لا يمكن أن تعطي الشعب هذه السلطة المطلقة؛ لأن هذا معناه دمار البلاد.

يقول عالم الاجتماع الكبير بيير بورديو: (نحن نعلم أن أي ممارسة للقوة، يرافقها خطاب يهدف إلى إضفاء الشرعية على قوة الطرف الذي يمارسها؛ ويمكننا حتى القول إن ميزة كل علاقة قوة هي: أنها تزداد قوة كلما أخفت صفتها هذه. باختصار، ولكي نتحدث على نحو مبسط: رجل السياسة هو ذلك الذي يقول: الله معنا. وما يوازي (الله معنا) اليوم هو: الرأي العام معنا).^١ قال بورديو هذا في خضم تحليله لعملية استفتاء الرأي، وضمن توكيده وبرهنته على خطأ الاعتقاد بأن (الجميع) يمكن أن يكون له رأي، وأن (إنتاج رأي ما متاح للجميع). وقد مهد لهذا بقوله: (سأعارض هذه الفرضية حتى إذا صدمت شعورا ديمقراطيا ساذجا).^٢

ويقول فوكوياما: (لكي تنجح الديمقراطية يحتاج المواطنون إلى اعتزاز غير منطقي بمؤسساتهم الديمقراطية، وإلى تطوير ما يسميه (توكفيل): بفن الاجتماع القائم على الاعتزاز بالانتماء إلى جماعات صغيرة).^٣

^١ مسائل في علم الاجتماع ص ٣٣٦.

^٢ مسائل في علم الاجتماع ص ٣٦٢.

^٣ نهاية التأريخ ص ١٥.

فحتى الديمقراطية، النظام القائم على احترام تعدد الآراء على إطلاقه، يرى منظريه بصراحة أنه لن ينجح ما لم تكن له صيغة استبدادية فكرية، (اعتزاز غير منطقي). صيغة ترسيخ الرأي الواحد في رؤوس الناس، لا الآراء المتعددة المتشعبة والمتناقضة. وهذا حال كل فكرة وكل مبدأ نسعى لبسط حكمه في المجتمع البشري.

إذن لن تنجح كل فكرة ما لم يفرضها بالقوة. إن هذه القوة يمكن أن تكون بمنطق الدبابات وطائرات الشبح والصواريخ العابرة للقارات، ويمكن أن تكون بمنطق الإقناع والبرمجة الذهنية وإثارة الثيموس. سواء كان إقناعاً قائماً على أسس واقعية، أو كان إيهاماً واحتيالاً فكرياً وتلقيناً خداعاً. طبعاً المنطق الثاني سينجح أكثر من الأول بألاف المرات.

وهنا من حقلك أن تسأل: ألسنا نرى الأنظمة الديمقراطية ترسم قراراتها وتحدد مواقفها بالاعتماد على الرأي العام وورغبة الشعب؟ كيف كانت الدول الديمقراطية استثناء للقاعدة؟

والجواب: تمكنت هذه الدول من رسم سياستها بالاعتماد على الرأي العام، ودون أن يؤدي هذا إلى دمارها، والسبب ببساطة: لأنها لم تكن استثناء للقاعدة. لو كانت استثناء للقاعدة لحتم عليها الفشل الذريع فوراً ولما صمدت عاماً واحداً. يقول فوكوياما: (أخبرتني صديقة سوفيتية عام ١٩٨٨ أنها وجدت صعوبة كبرى في إقناع أطفالها بعمل الواجبات المدرسية في البيت، نظراً إلى أن (الكل يعلم) أن الديمقراطية تعني: أن باستطاعتك أن تفعل ما تريد^١).

^١نهاية التاريخ ص ٤٣.

نعم، اتفق معك: ظاهريا إنها استثناء للقاعدة. وكل حركة، وكل نامة تندر من الحكومة، لا تندر إلا بإمضاء الرأي العام وموافقة الشعب ورغبته. أما في واقعها الخفي فليست كذلك. والقاعدة البديهية مطردة، تحكم الديمقراطية كما حكمت وتحكم غيرها.

أما تفسير ذلك. فهذا يقودنا إلى حديث تقشعر له الأبدان. حديث عن وحش مهول ذو قدرات مفزعة. وحش ولد وترعرع في عالم ما بعد الحداثة. عملاق هستيري مرعب قبض الكرة الأرضية بأسرها بقبضة من حديد، وصار يهزها ويحركها يمينا وشمالا دونما وعي منه بأفعاله تلك، وما تؤديه من تداعيات على مصير البشرية بل مصير العالم بأسره. غول مجنون مخيف أخطبوطي الهيئة، بأذرع وعيون وأدمغة لا حصر لعدددها، تشربته الأرض حتى نقتت به. مخلوق مفزع صنعناه بأيدينا، ثم نمنا في برائته يهدهدنا تارة ويعصرنا أخرى. ونحن ننظر إليه باطمئنان الغافلين، ونبتمس له فرحين، ولا نرى فيه خطرا يذكر.

(١١) الانتخاب الطبيعي الإعلامي

تصور معي: أن يكتشف أحد عباقرة الطب، مثلا، نوعا من الرقي الذي يفضل دماغ الإنسان الأوربي الأبيض على باقي الأعراق والألوان. يدخل فريق من الأطباء الألمعيين إلى المختبرات ليخرجوا بعد سنوات بهذا الاكتشاف: دماغ الإنسان الأبيض أقدر على القيادة والتواصل والتفاعل مع مؤثرات البيئة. إن هذا الاكتشاف طبعا قد لا يكون دقيقا. اللورد كلفن، الذي يعد مؤسس الفيزياء الحديثة، قد قدر عمر الكرة الأرضية بحساباته، وفيما بعد أثبتت الأيام أن حساباته في هذا الأمر -برغم عبقريته وشهرته- لم تكن دقيقة

بالمرة^١. ومع هذا، فقد أحدثت تلك الحسابات تأثيرها في الأوساط العلمية آنذاك.

إن طبيبنا العبقري المفترض لن يحتفظ باكتشافه لنفسه طبعاً. وسرعان ما يعلنه في مجلات البحث والطب. سيلاقي هذا الاكتشاف اهتماماً علمياً مجرداً عند العلماء. لن يهتموا بالمسألة دينياً ولا أخلاقياً ولا اجتماعياً. سيركزون فوراً على أجهزة القياس وأنايب الاختبار كأنها الشيء الوحيد الموجود في العالم. وسرعان ما سينقسمون إلى فريقين: فريق مؤيد للنظرية على أسس علمية، وفريق رافض لها على أسس علمية أيضاً. وشيئاً فشيئاً يتسرب الأمر إلى نشرات الأخبار. سيعرض المذيع الأنيق أو المذيع الجميلة، الخبر المثير للجدل، بابتسامة خاصة، بابتسامة المندهبس المتعجب. وسرعان ما ينتشر الخبر بين الناس. فينقسمون بدورهم إلى فريقين: فريق مؤيد للنظرية على أسس غير علمية، وفريق رافض لها على أسس غير علمية. ويتصاعد اللغط شيئاً فشيئاً. وتكتب المقالات وتنتشر في الصحف. وتنتج التقارير المرئية، العلمية والاجتماعية، وتعرض على شاشات التلفزة. سيتساءل الإعلام: هل هذا صحيح؟ هل فعلاً أننا قادة العالم جينياً وفسولوجياً؟ وتتعقد الندوات على المباشر. سيعترض البعض على هذه النازية المستحدثة، ويهتمون صاحبنا الطبيب بأنه (هتلر العصر). ويحاج آخرون علمياً، وسيركز أحدهم - ولا شك أنه سيكون متخصصاً معروفاً صاحب كتب وسيرة علمية ممتازة - على تحرير موضع النزاع. سيعدل نظارته على أنفه ثم سيقول بهدوء وحرصاً: (اتهام هذه النظرية بهذه الاتهامات الأخلاقية يعد إجحافاً علمياً. نحن نكره هتلر ولسنا

نازيين ولا ندعو مطلقا إلى أي نوع من اعمال العنف. ولكننا، كأناس نحترم الوقائع العلمية، لا نملك إلا أن ندعن للنتائج المختبرية). وسيتفاعل الإعلام مع هذه النظرية من كافة الجوانب. سيستضيف رجال الدين: هل تتعارض النظرية مع الرؤية اللاهوتية؟ سيجيب بعضهم: هذه النظرية باطلة جزما؛ الله تعالى خلقنا سواسية كأسنان المشط. ويجب آخرون: هذه النظرية منسجمة مع الدين، والله تعالى فضل بعضنا على بعض في القدرات والميزات ولم يفضل بيننا في التعامل والأخوة. ونتيجة لذلك سينشق المتدينون إلى فريقين: فريق يدعو إلى دين المساواة ورفض العنصرية، وفريق يدعو إلى عدم تحجير الدين وضرورة ملائمة مع العلم. سيتقدم الإعلام العالمي خطوة أخرى: سيركز في تقاريره العلمية على الفوائد والاختراعات والعلوم التي قدمها الإنسان الأبيض للبشرية. وفي المقابل سيركز في تقاريره العلمية أيضا على مثالب اليهود والهنود والمسلمين والزنوج. سيتتقي من التأريخ هذا وذاك ويضعه تحت المجهر أمام الناس. سيفعل هذا تارة بقصد، وأخرى بدون قصد تماشيا مع التيار، تارة بانتخاب صناعي وأخرى بانتخاب طبيعي. وتمر الأعوام على هذه الوتيرة الإعلامية المتصاعدة. وشيئا فشيئا، نجد أن ما كان فضيحا مستهجنا بحسب الرأي العام، أي النازية، سيغدو رأيا شائعا وتبنا ذائعا إلى حد ملحوظ في المجتمع. وسيتم تقبله كأمر روتيني، كتقبل الناس للإسلام فويا الآن مثلا، مسلمين أو غير مسلمين. وسيؤثر على السياسة. سيصعد الناخب الأقل جدارة؛ لا لشيء إلا لكون منافسه من عرق غير أوروبي. إن الناس سيضعون في حسابات المفاضلة بين الناخبين هذه الميزة، بوعي أو بدون وعي. فالإعلام قد برمج عقولهم أن هنالك عملية في هذا القرار، وأن دماغ

الأوربي مشتمل أكثر على عناصر القيادة الناجحة. سينعكس هذا الأمر بيروقراطيا أيضا. ستتحسن فرصة الإنسان الأبيض في تسنم الوظائف الهامة والمناصب الرفيعة. إن أعضاء مجلس الإدارة في أي مؤسسة، إذ يتناقشون التفاضل بين شخصين في الاستحقاق الوظيفي، سيحسبون من نقاط المفاضلة: عرقه، بشعور أو لا شعور. سينعكس هذا الأمر سيكولوجيا وأخلاقيا. سيتراجع تقدير الإنسان، من باقي الأعراق، لذاته، ويعتبر نفسه من مرتبة دنيا، وقد يؤثر هذا على سلوكه مؤديا به إلى الهمجية وتأييد النظرية عمليا. وفي المقابل سيرتفع مستوى الفخر عند الإنسان الأبيض. وقد يعمل حسابه أن لا ينتقص من هذا الفخر عمليا، فيراقب سلوكه ويحرص على سمعته ويجتهد في عمله. سينعكس اجتماعيا، فترفض الفتيات خطابا سمر وتطمح إلى البيض وإن كانوا أقل منزلة. ويعاشر الناس بعضهم بعضا على أساس هذا التفاضل الذي برمجوا به قهريا. وسرعان ما نجد أنفسنا نناقش أولادنا: بأن هذا اللون من التفكير خاطئ، وأن النازية فكر عنصري يجب قمعه واستئصاله، فجددهم يهزون رؤوسهم متهمكين، وكل واحد منهم يصف أباه بأنه (رجعي)، (غير علمي)، (أفكاره عتيقة بالية). بل ربما يواجهه أنفا لأنف قائلا: أنظر الناس أين وصلت وأنت لا زلت بهذه الأفكار!

وهكذا في ظرف عقد أو عقدين مثلا، نجد الإعلام العالمي، بقصد ودون قصد، يقلب المفاهيم الاجتماعية رأسا على عقب، ويغير المسلمات بين الناس من النقيض إلى النقيض. وما كان مستبشعا مستفضعا عندهم بالأمس، يبيت حسنا وعلميا تقديما اليوم، وقد يعود رجعا متخلفا في الغد.

ولو أن الآلة الإعلامية لم تتدخل في تلك التجربة العلمية المفترضة، بهذا الشكل، بل اختارت أن تنشر تلك الأبحاث عرضاً، بلا تهويل ولا تركيز ولا أخذ ولا رد، أن تشرها في سياق النشرة اليومية، كما تنشر خبراً عابراً لاكتشاف نيزك بعيد مثلاً، أو خبر إنقاذ قطة وما شابه، ومرت على الخبر مرور الكرام، ثم استأنفت الأخبار في جوانب أخرى.. لو أن سياق الأحداث يكون هكذا، فمن المرجح جداً أن الخبر لن يحدث أي تأثير ملموس بين الناس. والسبب هو أن العادات والتقاليد المترسخة في المجتمع لا تقلب بسهولة إلى غيرها. إنها تحتاج إلى برمجة وتلقين وتربية متواصلين، والانتخاب الطبيعي الإعلامي لكي ينجح، فلا بد له من سياسة النفس الطويل. ومتى ما لجأ إليها، سيحدث أثره جزماً وحتماً.

(١٢) مسخ الحضارة ماسخها وممسوخها

لعل القارئ الكريم يشكك في الأسس الواقعية، التي رسم السيناريو المتقدم وفقاً لها، أعني سيناريو الانتخاب الطبيعي الإعلامي، وكيف تبرز الطفرة الإعلامية المتمثلة بعنصر غريب وضئيل التأثير، ليتفشى ويتشر حتى نجد أنه العنصر السائد والمهيمن على الإطلاق.

لا بأس، فلارتباط المسألة -أول ما ترتبط- بمجال علم النفس، من المفيد أن نشير هنا إلى نتائج دراسة مهمة، قام بها فريق تخصصي معتبر برئاسة أو معية (سكوت ليلينفيلد). يتحدث أستاذ علم النفس الكبير ليلينفيلد عما يسمى بـ (تأثير موزارت)، وذكر أن كل ما أشيع عنها من بحوث لم يثبت حقاً في الأروقة العلمية. بدأ الكلام حول تلك الظاهرة في بحث ناقص لم تستوف جوانبه. تضمن البحث مجموعة من الطلبة الجامعيين قد قاموا بإجراء اختبار

يتضمن ثني الورق وقصه، وأن قسما منهم استمع خلال ذلك إلى (١٠) دقائق من سوناتة بيانو للموسيقار موزارت. أشار البحث إلى أن هذا القسم - الذي استمع لموسيقى موزارت - قد أظهر تحسنا في الاختبار المطلوب.

هذا كل ما هناك. لم يشر البحث إلى تقدم في مستوى الذكاء العام. بل لم يتطرق إلى إمكانية ذلك. ولم يشر إلى حدوث تقدم طويل الأجل، بالقدرات المرتبطة بالاختبار الذي طبق ضمن البحث. ولم تشر الدراسة لا من قريب ولا من بعيد إلى الأطفال وقدراتهم العقلية.

ولكن الأعلام قد استلم الخير ووظفه. فما الذي حدث من ذلك؟

لقد حدث الكثير. ونذكر منه: أنه بحلول عام ٢٠٠٣ بيعت أكثر من (٢) مليون نسخة من الأسطوانات التي تعمل وفقا لتأثير موزارت الذي طوره (دون كابل)، وعرض موقع (أمازون) عام ٢٠٠٨ أكثر من ٤٠ منتجا تعتمد على هذا التأثير، وشاعت ههددة الأطفال والرضع على هذه الموسيقى. ولدرجة أن اثنين من علماء النفس - أدريان بانجريتير وتشيب هيث - قد لاحظا (عام ٢٠٠٤): بأن (الادعاء القائل بجدوى (تأثير موزارت) ينتشر في المجتمع كالنار في الهشيم)^١. واستفحل الهوس. استطلاعات الرأي تظهر أن تأثير موزارت معروف لدى أكثر من ٨٠٪ من المواطنين الأمريكيين، لا بل يظهر الاستطلاع أيضا أن ٧٣٪ من طلاب علم النفس التمهيدي، يؤمنون بأن الاستماع إلى موزارت يعزز الذكاء. وعمد مدرب فريق (نيويورك جيتز) لكرة القدم الأمريكية إلى تشغيل موسيقى موزارت من خلال مكبرات الصوت أثناء

التدريبات، وخصص أحد المعاهد العليا بنيويورك لطلابه غرفة للدراسة تدار فيها تلك الموسيقى العجيبة.

قال ليلينفيلد: (وأخيرا وصلت فرضية (تأثير موزارت) إلى الهيئات التشريعية الحكومية المبجلة). وذكر تعديلا لحاكم ولاية جورجيا على ميزانية الولاية، في سبيل الاستفادة من هذا التأثير المهم. وسرعان ما حذا حذوه حاكم تينيسي. وقام مجلس الشيوخ في فلوريدا، بتمرير مشروع قانون، يطالب رياض الأطفال، التي تتلقى دعما ماليا من الولاية، بتشغيل الموسيقى الكلاسيكية للأطفال.

كل هذا وأصل المسألة - كما يؤكد ليلينفيلد - واه لا يكاد يدعم بحجة علمية معتبرة. بل لعل البحث العلمي يظهر بطلانها في بعض الدراسات. والعجيب أن السياسيين قد عارضوا تلك النتائج العلمية التي دحضت تلك الفرضية، ودعوا الناس إلى أن (لا ينخدعوا أو يحبطوا بسبب محاولات بعض الأكاديميين تفنيد آراء مجموعة أخرى من الأكاديميين الآخرين)!. طبعاً لا ننتظر من السياسي، الذي رصد مبالغ طائلة من ميزانية الولاية في مسألة من المسائل، لا ننتظر منه أن يعترف بأن تلك الأموال قد تبخرت هواء في شبك، بدلا من أن تنفع الناس. ونحن نعذره دون تردد. فالوزر الأعظم ملقى على رقبة الإعلام، ذلك الشيطان الذي ضحك على كل تلك الذقون وضع كل تلك الأموال.

وفي الواقع يعرض ليلينفيلد - ضمن تلك الدراسة المفصلة - الكثير جدا من تلك الأوهام التي رسخها الإعلام في المجتمع، وتداولت فيه حتى

صارت من المسلمات، بل من أبده البديهيات. ومن تلك (الخرافات) بحسب تعبيره: خرافة أن الإنسان لا يستخدم سوى ١٠٪ من دماغه، خرافة أن دماغ الإنسان المعاصر أكبر من دماغ إنسان نياندرتال البدائي، خرافة أن الاقتصار على شرب البيرة لا يسبب الإدمان على الكحول، خرافة أن الكلاب ترى العالم باللونين الأسود والأبيض فقط، خرافة أن القراءة في الضوء الخافت قد تضر النظر بشدة، خرافة وجود أزمة تسمى (أزمة منتصف العمر)، خرافة أن التنويم المغناطيسي يضمن استرجاع الذكريات الدفينة، خرافة أن التجارب الصادمة تؤدي إلى الكبت والنسيان، خرافة أن الأشخاص الذين يتمتعون بمستويات الذكاء العالية أضعف بدنيا من الآخرين، خرافة وجود صلة وطيدة بين العبقرية والجنون، خرافة أن الرجال أكثر مهارة من النساء في قيادة السيارات، خرافة أن خفض عدد الطلاب ضمن الفصل الدراسي يضمن تحسين مستوى التحصيل، خرافة أن الطلاب في العادة يتذكرون ١٠٪ فقط مما يقرأون، خرافة أن القراءة مع تحريك الشفاه بدون صوت تزيد من القدرة على القراءة، خرافة أن المصابين بالصمم قادرين على فهم معظم كلام الآخرين بواسطة قراءة الشفاه، خرافة أن العديد من التوائم المتماثلة يتحدثون بلغة سرية خاصة بهم، خرافة أن أينشتاين كان مصابا بعسر القراءة، خرافة أن الإنسان أثناء النوم بإمكانه اكتساب المعرفة كأن يتعلم لغة جديدة، خرافة أن الوقت الذي يستغرقه الحلم ليس أكثر من ثواني معدودة، خرافة أن المخ يأخذ قسطا من الراحة أثناء النوم، خرافة أن عد الخراف المتخيلة قبل النوم يساعد على التخلص من الأرق، خرافة أن إيقاظ الماشي أثناء النوم فيه شيء من الخطورة، خرافة أن ممارسة التأمل خارج الواقع يساعد على الاسترخاء،

خرافة أن السبب الرئيسي للقرحة هو التوتر، خرافة أن الخوف الشديد قد يحول لون الشعر إلى الأبيض، خرافة أنه يوجد لدى النساء منطقة للإثارة الجنسية تدعى (جي سوت)، خرافة أنه يجب على الرياضيين أن ينقطعوا عن الجنس قبل المباريات الكبيرة، خرافة تجاذب الأضداد وأنا ننجذب عاطفياً إلى الأشخاص المختلفين عنا، خرافة أن التعبير عن الغضب والتفيس عنه أفضل من كظمه وكتمانه، خرافة أن الفقر والتعليم المتدني سببان رئيسيان للإرهاب خاصة التفجيرات الانتحارية، خرافة أن السمات الموروثة يستحيل تغييرها، خرافة أن تدني تقدير المرء لنفسه سبب رئيسي للمشكلات النفسية، خرافة وجود صلة بين التعرض للاعتداء الجنسي والإصابة بالاضطرابات النفسية، خرافة أن الأطفال ضعاف القدرة في تجاوز الأزمات والحوادث، خرافة اختبار بقع الخبر وأنه يكشف عن قدر كبير من المعلومات عن الشخصية، خرافة إمكان اكتشاف السمات الشخصية للمرء عن طريق خطه في الكتابة التي يكتبها، خرافة أن التأكيدات الذاتية الإيجابية (كقولك: أحب نفسي) طريقة جيدة لتقوية الشعور بتقدير الذات، خرافة أن الأشخاص المصابين بالفصام لهم شخصيات متعددة، خرافة أن أغلب المصابين بالتوحد يمتلكون قدرات ذهنية فذة، خرافة أن المصابين بالتوحد يمتلكون موهبة خاصة في إنشاء الأعداد الأولية، خرافة أن جميع المصابين بالاكتئاب السريري يعانون من الحزن الشديد، خرافة أن المنتحرين في العادة لا يخبرون الآخرين عن نواياهم بالانتحار، خرافة أن معظم المنتحرين يتركون رسالة انتحار، خرافة أن المراهقين هم الفئة العمرية الأعلى من حيث احتمال وقوع الانتحار بين أفرادها، خرافة أن من يحبون ارتداء ملابس الجنس الآخر هم

شاذون جنسيا، خرافة أن معظم المختلين عقليا يتسمون بالعدائية والعنف، خرافة أن التحليل النفسي الجنائي يساعد في حل القضايا والجرائم، خرافة أن القتل شائع أكثر من الانتحار^١، خرافة أن العلاج النفسي يعتمد كثيرا على ذكريات الطفولة، خرافة أن علاج المرضى النفسيين بالصدمة الكهربائية علاج مؤلم أو حتى نوعا من العقوبة، خرافة أن معظم العلاج النفسي يتضمن استخدام أريكة يتمدد عليها المراجع ويتضمن التنقيب في ماضيه، خرافة أن المواد في الدواء وغيره إذا كانت طبيعية غير مصنعة فإن هذا يعني كونها آمنة، خرافة أننا نحتاج إلى ثمانية أكواب من الماء يوميا لنظل بصحة جيدة، خرافة أن تناول فيتامين (سي) يساعد على الوقاية من نوبات البرد، خرافة أن طقطقة الأصابع تؤدي إلى الإصابة بالتهاب المفاصل، خرافة أن قلب الإنسان يتوقف لحظيا عندما يعطس^٢..

وغيرها مما شاع تداوله حتى التخمّة.

وكل هذه الخرافات، أو جلها، قد اكتسح الشارع أساسا بأكوام هائلة من أشرطة الأفلام السينمائية وأفلام الكارتون وأوراق الكتب والمجلات والصحف، وبمساحة عظيمة من محطات التلفزة والمذياع والانترنت، مما يعرض ليلينفيلد من عناوينه العشرات والعشرات، ويذكر منه أسماء شهيرة لبرامج وأفلام ومسلسلات لامعة، والذي كان له الدور الأساسي في ترسيخ المفاهيم المغلوطة وشيوعها وقبولها، للدرجة التي يصعب أو يستحيل أحيانا

^١ يبدو أن هذا في مجتمعاتهم الغربية التي ترتفع فيها نسبة الانتحار بشكل مخيف؛ جراء الحياة المادية الخاوية المفتقرة للمعنويات الروحية.

^٢ هذا استعراض سريع لغالب ما تضمنته الصفحات الكاملة لكتاب (أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس) على أنه معلومات مظلمة.

تغيير القناعة بها. وقد أثر منها مقدار وافر بالحياة العامة، بل في القرارات السياسية والتشريعية. كل هذا وأنت ترى بأن الساعي فيها كمن يحلب بغير ضرع!

ثم إنه بغض النظر عن كون هذه الأمور باطلة فعلا - كما يؤكد ليلينفيلد وزملاؤه ومن نقل عنه من أهل التخصص - أو لم تكن باطلة، فالمهم أن الدعوى تامة يتعزز إثباتها بما ذكرناه؛ فعلى أقل تقدير، تعطي هذه الدراسة لائحة غزيرة جدا، بمفاهيم، يتحمل الإعلام الوزر الأعظم والنصيب الأشمل، في شيوعها وترسخها في المجتمع. لائحة تم التثبت منها بالاستطلاعات الميدانية، ودونت في دراسات محترمة علميا.

وكتيجة من نتائج الاستفادة من دراسته، يبين فريق ليلينفيلد التخصصي للناس البيان التالي: (غالبا..)، وأنه أن من الضروري التركيز على كلمة (غالبا) هذه.. (غالبا ما تكون التغطية الإعلامية مضللة، ويمكن أن تؤدي بنا إلى المبالغة في تقدير مرات تكرار الأحداث المثيرة، والتهوين في تقدير مرات تكرار الأحداث الأقل إثارة. علاوة على ذلك: غالبا ما تميل وسائل الإعلام إلى المبالغة في تبسيط الظواهر المعقدة بهدف صنع قصة مثيرة. لكن القصص المثيرة ليست دائما قصصا صحيحة)¹.

والمصيبة أن تلك العملية الغالبة في عمل الإعلام والتي تهدف للكسب بامتناعنا، لا تحقق امتاعنا وتمضي إلى حال سبيلها، كلا، إنها تحدث بصمات عميقة في أسس المجتمع، وتقلب نمطه رأسا على عقب وتغير من صورته كما أنها تتغير به. وكما يفيد جان بودريار: (إن التلفاز لا يعرض لنا

¹ أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ٣٥٨.

العالم) أو يعكسه أو يمثله، بل إنه أصبح بصورة متزايدة (يحدد) ويعيد تعريف ماهية العالم الذي نعيش فيه^١.

(١٣) المرتبة القصوى من الاستبداد والتسلط

والآن لنسأل: من الذي وراء هذه العملية الخطيرة والحيوية التي تمس الجنس البشري برمته، بل وربما أمن الكوكب برمته؟ من يقف وراء هذه الصناعة البناء الهدامة؟ هل الأيدي (العابثة) و(المتحكمة) بأزرار هذه الصناعة، أهل للثقة اللامتناهية التي تنسجم مع درجة خطورة هذه الآلة؟

الجواب معروف طبعاً. فهذه الصناعة -حالتها حال كل أو جل الصناعات الأخرى- لا يقف خلفها إلا قلة قليلة، من أيدي رؤوس الأموال التي أثرت وتثري بها. بعبارة أخرى عزيزي القارئ: إن تصورك عن العالم وقضاياه، وتصور أولادك وبناتك، إنما هو رهن بتصور يحتكم، في النهاية، إلى قلة قليلة -نسبياً- من البشر الذين قد يتفوقون وقد لا يتفوقون مع رؤيتك للأمر وطريقة تفسيرها ومعالجتها. فكل ما كونته من قناعات في حياتك، لا تعدم كل قناعة مفردة منها أنها قناعة لم توجد حرة، وإنما أُلقيت -بقصد أو دون قصد- في روعك، وتربت نفسك بها، باعتبارها فكرة لها وجاقتها، عند إنسان لم تلتق به، ولا تعرف أي شيء عنه، كل ما هناك أنك تحفظ له جميل تسليتك لساعات، أمام جهاز ترفيه منزلي.

يقول أنتوني غدنز: (إن أكثرية الشركات العشرين الأضخم في العالم هي مؤسسات اقتصادية أمريكية تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها.

^١ علم الاجتماع ص ٥١٢.

وتستوي في ذلك المؤسسات العاملة في مجالات البث التلفزيوني، والأفلام السينمائية، والصحافة، والاتصالات اللاسلكية والإلكترونية. ورغم أن المجتمع الأمريكي نفسه هو الذي يتعرض لهذا الإخبطوط الثقافي الإعلامي، فإن أذرعته قد أخذت تنتشر وتغلغل في أوروبا في المجتمعات النامية. بل إن هذا النفوذ قد أخذ يترك بصماته وآثاره على النواحي السياسية والحملات الانتخابية في أعرق الديمقراطيات الأوروبية)^١.

ويقول الدكتور دينيس لويد: (بذلت أحيانا محاولات، لمعاملة حرية الصحافة على أنها الحرية العليا، التي يجب أن تسمو على كل الحريات الأخرى في المجتمع الديمقراطي. إلا أن هذا يعني التغاضي عن المركز الخاص الذي للصحافة في الدولة الديموقراطية، بسبب كونها مملوكة لعدد ضئيل من بارونات الصحف)^٢.

ويذكر الدكتور ريتشارد دوكنز، في سياق كلامي، أن اليهود هم (الأشهر في مجال الضغوط السياسية في أمريكا)^٣. ويقول أيضا: (اللوبي اليهودي مشهور بقوته في واشنطن)^٤.
وليس هذا سرا.

سياسة أمريكا محكومة لليهود، والآلة الإعلامية العالمية الجبارة محكومة لسياسة أمريكا كما أنها حاكمة لها. ومن الواضح على هذا أن كل فكرة وكل مبدأ لا يروق لليهود، سيكون نصيبه هو الأوفر، من تشويه السمعة،

^١ علم الاجتماع ص ٥٣١.

^٢ فكرة القانون ص ١٤٥.

^٣ وهم الإله ص ٩.

^٤ وهم الإله ص ٤٦.

وتزييف الواقع، والتشهير بالمثالب المفترضة وغير المفترضة. الإنسان إذن - بحكم الإعلام وتأثيره المدمر - لا يبني قناعاته ويحدد تصوراته ومواقفه بحكم كونه حراً، أو بحكم كونه مسلماً، مسيحياً، بوذياً، ملحداً، أو لا أديراً، كلا، فهذا وهم آخر يرمجه الإعلام في أذهاننا. الإنسان المعاصر، في شرق الأرض وغربها، إنما يبني قناعاته موجهاً بالتوجيه اليهودي اللامباشر، لوعيه ولاوعيه. الإعلام العالمي لعبة بيد اليهود. والعالم لعبة بيد الإعلام العالمي. أربط طرفي المعادلة ثم استخرج الناتج الصحيح. ولست أدلل بهذا على فكرة المؤامرة اليهودية العالمية، على نهج ما يعطيه كتاب (بروتوكولات صهيون) من انطباع؛ إذ لا شأن لي بهذه المؤامرة وهل أنها موجودة فعلاً أم هي مجرد وهم. ما أريد قوله: أن الإعلام العالمي بأسره بيد السياسة الأمريكية، والسياسة الأمريكية متأثرة، بشكل كبير، بطائفة من بني الإنسان، ذوي انتماء محدد لمعتقد غيبي بعينه دون غيره، بحدوده الخاصة به، بكل ما يعني هذا من أبعاد اجتماعية وغيرها. وأن أولئك الناس - حالهم حال الناس جميعاً - لا طريق لهم لنزع انتمائهم وإهماله كأنه ليس موجوداً، وهم في مقام العمل السياسي، أو غيره. وليس بالضرورة أن يكونوا طالحين وأشراراً، لا مانع أن يكون بينهم أناس بمنتهى الطيبة والإخلاص للبشرية. ليست المشكلة مشكلة التهود بالذات، أن يكون المسيطر يهودياً أو لا يكون. المهم أن هنالك تفرداً في الانتماء لليد المسيطرة عالمياً الآن. وبلا شك سينعكس هذا الانتماء على الإعلام العالمي، بما فيه من تأثير كاسح على البشرية برمتها. نعم، العالم كله سيرمج وفق المنطق اليهودي، بخيره وشره. والعجيب أن هذه الفكرة، بقدر ما تبدو مخيفة، ولكنها واضحة غير مجهولة، يدرك الناس واقعيتها، ويتعاملون مع

هذا الواقع على أنه من المسلمات الروتينية التي يجب قبولها. وبرغم هذا، لا يبذلون جهداً في التحرر من أوهام الإعلام. الإنسان المعاصر يدرك تأثير الإعلام في رسم قناعاته، ويدرك أنه مخدوع من قبله، بنسبة ما لا أقل، ولكنه مع هذا يتعامل مع كونه مخدوعاً، ولسان حاله يقول: أنا أعرف أنني مخدوع. ولكن هذه الخدعة لا تخلو من وجهة.

وهذا النمط من السلوك عند الإنسان المعاصر لا ينبغي أن يثير استغرابنا، ونحن جميعاً نسلكه ونواظب على سلوكه. وذلك لأننا تربينا منذ نعومة أظفارنا على القبول: بأن نكون جزءاً من لعبة الخداع التي يلعبها الإعلام العالمي، وما يؤديه من عبث كاسح لأذهاننا ونفوسنا. فهذا جزء لا يتجزأ من الحضارة الإنسانية المعاصرة. ولكنني، أنا شخصياً، أفضل أن أركز نظري على جانب كوني أخدع، أكثر مما أركز على جانب التفاعل مع الخدعة نفسها. ففي هذه الخدعة المعقدة، المقصودة واللامقصودة معاً، التي أركس فيها الجنس البشري برمته الآن، يوجد جانبان: جانب التفاعل مع الخدعة، وجانب الإدراك أنها خدعة. والكثير من البشر، إن لم يكن معظمهم، يعرفون بوجود هذين الجانبين معاً، وهم يتأرجحون بينهما، يوماً مع هذا ويوماً مع ذلك. لا أقل يؤمنون بشوب الإعلام بالتضليل بنسبة ٥٠٪، أو قل ٣٠٪ أو ١٠٪، حتى لو كانت ١٪، لا يهم، المهم أننا كبشر ندرك أننا مع الإعلام، نشكل كتلة متماسكة للخداع والانخداع. ولا تحسب نسبة ١٪ قليلة هنا؛ فلرب معلومة واحدة مغلوطة، من مائة معلومة، أشعلت حرباً أو دمرت اقتصاداً أو نشرت وباء.

ومن المقلق حقا أن يكون للإعلام هذا التأثير الهائل والهيمنة المنفلتة التي لا يكبح جماحها. إننا نرى مثلا أن التوجه السياسي لكل من روسيا وأمريكا -الخصمان اللدودان- أن لا يتصادما في حرب مباشرة بينهما، مهما بلغت درجة الخلاف. والسبب الأول: هو أن نتيجة اصطدام العملاقين، أن ينهارا معا إلى هاوية لا يعرف لها قرار. وهكذا نرى الإعلام صباحا ومساء يترجم هذه الإرادة المتبادلة، بانتقادات وتحليلات ومسلسلات وبرامج وأفلام.. إلخ، كلها ترمج الرأي العام بالنفور من فكرة الحرب بينهما. تصور أن التوجه السياسي انعكس إلى النقيض. وأن الآلة الإعلامية، وظفت لشحن الجمهور، بالحماس العسكري الملتهب بالواجب الوطني فوق كل اعتبار. قد يستلزم الأمر جيلا أو جيلين، ليصدر القرار شعبيا بإعلان الحرب. يقول كارل ساجان: (يقدر العدد الفوري للضححايا، في حالة نشوب حرب نووية شاملة بين الولايات المتحدة وروسيا، بنحو بليون شخص)^١. بليون شخص. مليارا من النفوس رهن بما تلقنه الآلة الإعلامية من توجه نفسي وأخلاقي، في قضية واحدة من عشرات القضايا التي تحكم مصير الكوكب.

فإذن إننا مع إدراكنا لهذا الواقع، لا يمكننا مطلقا أن نقف حياديا بين الجانبين، ولا يمكننا أيضا أن نلتزم أحدهما بخصوصه على طول الخط. ولكن منا من يفضل التركيز على الجانب الأول أكثر من التركيز على الجانب الثاني: التركيز على كون الأمر لا يخلو من خدعة، أكثر من التركيز على التفاعل والجذب والانجذاب مع الخدعة نفسها. وأنا شخصا أفضل أن أكون من هؤلاء، حتى لو لم أنجح في ذلك عمليا. ولا تحسب أن هذا الاختيار يعكس

^١ بلايين وبلايين ص ٢٩.

تفكيرا سوداويا أو متشائما عن الواقع. على العكس. فمن البديهي أن هذا اللون من التفكير يكون أقرب للتحرر العقلي، من العبودية المطلقة أو شبه المطلقة للتوجيه الإعلامي العالمي. يبقى الإعلام أداة بيد الإنسان، ومن الخطأ رضوخ الإنسان نفسه، لأن يكون أداة بيد الأداة.

إذن هذه هي لعبة الديمقراطية. هذه هي الطريقة التي يستبد بها الديمقراطيون بالحكم وصناعة القرار. إنهم لن يحملوا الشعب على الرضوخ بحد السيف. كلا، تلك أساليب قديمة وبالية ومحدودة التأثير. هنالك سبيل أجدى وأعظم تأثيرا وأبعد زمنا. كلبها العقور الأهوج. يجب عليها أن تروضه الترويض الكافي حتى توجهه نحو الشعب بالطريقة المطلوبة. حتى يقوم بالقمع نيابة عنها بأحسن ما يكون. إنه لن يعقر الأبدان، بل يعقر النفوس والأذهان. سيأسر العقول لا الأجساد. ولن يعفي أحدا من حكمه العرفي هذا.

كيف يمكن السيطرة على هذه الآلة المسعورة وتوجيهها لخدمة

متطلبات السياسة، كما يراها صناع القرار القلائل، لا كما يراها الشعب نفسه؟
الجواب من كلمتين: رأس المال. على الديمقراطية أن تكسب الأكوام الشاهقة من الأموال دون هوادة. الإعلام لعبة بيد المال. إذن يجب أن يعلو المال فوق سمت الإعلام. ومن هنا تنبثق أهمية الاقتصاد الحر. لقد تجلت هذه الأهمية في زمن الانفلات الإعلامي بأعظم مما تجلت في كل عصور البشرية. الاقتصاد الحر يسحق الضعفاء، إنه يحتكم لمنطق الغاب، لا مكان للضعفاء في حركة السوق. إنه بهذا يفتق طبقة مرعبة في المجتمع، طبقة محكومة بتصميم الفجوات، لا بتصميم التدرج، فتجد الهوة سحيقة بين الطبقة والطبقة التي تليها. ونتيجة لهذا، سيذهب الملايين من البشر ضحية تحت أقدام

السوق، لا يلقي لهم بال. ولكنها تضحية ضرورية لرسم السياسة الديمقراطية بالشكل المطلوب؛ صحيح أننا بهذا نحصل على نسبة قليلة من المجتمع تستأثر بالنسبة العظمى من الأموال، ولكن هذا هو المطلوب تماما لدعم الحركة السياسية. بهذه الطريقة، يسهل الاستفادة من تلك النسبة العظمى من الأموال، في ترويض الإعلام والسيطرة عليه، وتوجيهه لاستخلاص إرادة الزعماء من أفواه الجماهير. إنها ليست إرادة الجماهير بل إرادة الزعماء، ولكن الإعلام هو الذي سيرمج السنة الجماهير، حتى تنطق بما يريد الزعماء.

يقول فوكوياما: (أن الفشل الرئيسي للشمولية هو فشلها في التحكم في فكر البشر)^١. الإيديولوجية الناجحة هي التي تجيد فن التحكم بفكر البشر. لاحظ الكلمة (التحكم).

كيف يمكن التحكم بفكر البشر؟ كيف نجعل البشر لا مسلوب القدرة فقط، بل مسلوب القدرة الذهنية؟ كيف يمكن أن نوجه قرار الإنسان بحيث يقرر ما نريده؟ الاستبداد التقليدي يوفر لنا أن نجعل الإنسان يصنع ما نريده منه. الاستبداد الديمقراطي يوفر لنا أن نجعل الإنسان يريد - لاحظ: يريد - بأن يصنع ما نريده منه. يقول الفيلسوف برتراند راسل: (إن الناس إذا كانوا (لا عقليين) بدرجة كافية، فقد تستطيع أن تحملهم على خدمة مصالحك وهم يتوهمون أنهم إنما يخدمون مصالحهم)^٢. مطلوب إذن أن نجعل الناس (لا عقليين). كيف نجعل الناس لا عقليين، كيف نجعلهم يتصرفون بوحى العاطفة لا بوحى العقل؟ الإعلام هو الوصفة الناجحة. إنه استلاب عقلي.

^١نهاية التأريخ ص ٤٢.

^٢المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة ص ٥.

سيطرة ذهنية. أنه مستوى أعظم وأشد من كافة مستويات الهيمنة والنفوذ والاستعباد العادية. يعتقد المعتنق لليبرالية أنه حر القرار. إنه لا يعرف بأنه مخدوع مسلوب الإرادة حتى النخاع. لقد تنفس ويتنفس غاز الديمقراطية المخدر، الذي يجعله يسير وهو نائم في حلم الحرية اللذيذ، دون أن يشعر بلجام الحكومة -تمثلاً بالآلة الإعلامية الجبارة- وهو يجره جراً إلى حيث تريد. وسائر ما نظر إليه رواد الديمقراطية الحديثة الأوائل: من أن الناس في ظلها (من حيث هم أبناء القوانين هم آباؤها، وإنهم ليسوا رعايا إلا كأسياد، وإنهم أسياد خاضعون لسلطتهم)^١.. كل هذا، أثبتت الأيام أنه مجرد أوهام طوباوية، لن تتحقق كما صور لها. يقول الدكتور دينيس لويد: (في زخم نسيج كياننا الاقتصادي والاجتماعي المعقد، الذي يميل إلى وضع أجهزة التعبير والرأي العام الحيوية في يد أفراد قلائل، أو في يد السلطات العامة نفسها، هناك حاجة دائمة لضمان عدم تآكل القيم الديمقراطية وهي بعد في منبعها. فهل من العملي حقاً أن يخلق مناخ حقيقي لحرية الرأي والتعبير، في إطار رقابة تسيطر عليها أقلية صغيرة من الأفراد الأقوياء أو المجموعات القوية)^٢؟

الجواب: نعم هذا عملي تماماً. ولكن له اسم. اسمه (الاستبداد)، إنه حكم شمولي تماماً لهؤلاء (الأقلية من الأفراد الأقوياء). كل ما هناك أنه حكم مستبد على النفوس قبل أن يستبد على الشعوب.

^١ مونتسكيو السياسة والتاريخ ص ٦٠.

^٢ فكرة القانون ص ٣٠٨.

ما هو الفرق بين حكومة الاستبداد بحد السيف وبين حكومة الاستبداد بالتزييف والاحتيال؟ ما هو الفرق بين الإنسان المقهور من قبل حكومته بمنطق القوة، والإنسان المقهور من قبل حكومته بمنطق الإقناع؟ أنا أقول لك. الفرق بينهما كالفرق بين الحيوان البري المسجون في قفص، وبين الحيوان الداجن. كلاهما خانع لإرادة السيد. ولكن الأول خانع رغما عن إرادته، والثاني خانع بإرادته. أعظم خدعة للإمبراطورية الديمقراطية هي أنها نجحت في إقناع الناس: بأن العبودية لها حرية، وأن السير على الخط الذي ترسمه للإنسان هو سير على الخط الذي يرسمه الإنسان بنفسه لنفسه. لن يوجد خادم أكثر إخلاصا، من خادم مخدوع بأنه يخدم نفسه بعمله، لا أنه يخدم السيد به.

(١٤) نموذج أدبي

لا أستطيع هنا أن أقاوم الإغراء، بأن أقحم نموذجا أدبيا من أساليب التهويل المستخدمة، يخدم وجهة نظري. إنه نص مقتطع من مادة سأعود إليها كثيرا في هذا الكتاب. ولكني سأخل بالترتيب المنطقي وأعرض عليك هذا النموذج. يقول الدكتور ريتشارد دوكنز عن كتابه (وهم الإله): (إذا كان فعل هذا الكتاب كما أتصوره أنا، فإن القارئ المتدين الذي يفتح هذا الكتاب سينهيه وقد أصبح ملحدا)^١.

في الحقيقة، يخدم هذا التصريح وجهة نظري جدا. إنه إعلان جيد وفق كافة المقاييس؛ فهو يبرز تعهدا خطيرا بقلب الانتماء المتأصل بشدة رأسا

^١ وهم الإله ص ٩.

على عقب، وبأقل جهد ممكن. ماذا يمكن أن ينتظر المتلقي من مثل هذه الإعلانات؟

طبعاً إن القيمة الإقناعية للكتاب المذكور لا تقترب البتة من استحقاق هذه الأبهة المزعومة، ودوكنز نفسه يتدارك هذه المقولة مباشرة، بالتعجب من هذا التعجرف. ولكن مثل هذا التصريح من شأنه أن يشكل تهية ناجحة لنفس المتلقي حتى يبدأ بالاعتناع. إذ لا شك أن بين الناس من هو سريع التأثير بمثل هذه المقدمات. وإن أول فكرة من أفكار هذا الكتاب يبدأ بالاعتناع بها هي هذه الفكرة الأولى: فكرة أن قراءة الكتاب بحسبها ستقلب كيانه من الانتماء إلى اللانتماء. وبمجرد أن يقتنع بهذا إلى حد ما، تبدأ نفسه بالسلوك سلوكاً متوافقاً مع هذه القناعة الجديدة. وهذا هو الإيحاء الذاتي. هذا هو التأثير التلقيني الماكر. ومثل هذا التأثير يمارس بما لا حصر له، على قنوات المذياع والتلفزيون والتويتير والفيس بوك واليوتيوب. بمكر مقصود أو غير مقصود. بأجندات مغرضة أو بغيرها. لا يهم. المهم أن البشر قد زرعوا هذه الشجرة ثم تسلقوا عليها وعاشوا بين أغصانها، وأن الشجرة أخذت بالنمو والارتفاع، حتى وجدوا أن من المستحيل عليهم، بعد هذا، أن ينزلوا منها دون أن تدق أعناقهم. نعم، المهم أن هذه التلقينات تلقى في الهواء الذي نتنفسه، ونحن لا محالة نتنفسه.

ولعل من المفيد أن يبحث المختصون كون الإعلام كيان مستقل، كفرضية أو كمنظريّة، تستحق شيئاً من الدراسة. إنه ليس السلطة الرابعة الآن بل هو السلطة الأساسية. هو وحش أخطبوطي هائل، له ما لا يحصى من الأذرع والعيون والأدمغة والدوافع واللا دوافع. طريقة البحث الاجتماعي الآن ينبغي

أن تتغير. الطريقة الجديدة: يجب أن تدرس كل ظاهرة اجتماعية بالأساس، من خلال دراسة التأثير الإعلامي عليها. قديما كان من العملي أن ندرس ظاهرة اجتماعية، كالطلاق مثلا، باعتبارها هي الأصل الدراسي، ثم عندما نبحت الأسباب والمؤثرات نذكر بينها تأثير وسائل الإعلام. ونبحت الإعلام أيضا باستقلال وتأثيراته المختلفة على المجتمع. الآن هذه الطريقة لا تعبر عن واقع علمي مضبوط. اليوم ينبغي الدخول لدراسة الطلاق بشكل أساسي -لا فرعي- من منظور كونه ظاهرة إعلامية التأثير. الطلاق وليد المشاكل المالية والعاطفية والأعراف والتقاليد والاضطرابات النفسية وغيرها. واليوم كل هذا صار لعبة بيد الآلة الإعلامية الجبارة العالمية. هذه حقيقة مخيفة وهي متحققة لا أقل بنسبة ما. وإن إلقاء نظرة خاطفة على معدل نمو الإعلام وتأثيره، خلال الثلاثين عاما المنصرمة، تؤكد أن هذه النسبة تتزايد، بشكل يستحيل أو يصعب جدا ضبطه.

(١٥) فلنتحدث ديمقراطيا عن الديمقراطية

ينبه فوكوياما بأن الاعتقاد قد ساد الغرب: بأن الديموقراطية الليبرالية هي مفتح عالمي للبشر قاطبة، حتى ظهر في أفق التحدي (إيديولوجيتان رئيستان متنافستان، هما الفاشية والشيوعية). يقول فوكوياما: (في الغرب نفسه تساءل الناس عما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة مفتحاً عاماً للبشر أجمعين. وعما إذا كانت ثقفتهم السالفة، في أنها المفتح العام، لا تعكس غرورا عنصرياً ضيقاً من جانبهم)^١.

^١نهاية التاريخ ص ٢٤.

وفي الحقيقة هذا التساؤل ينبغي طرحه كل يوم، وينبغي إعادة النظر في جوابه كل يوم. فلندع الفاشية جانبا الآن ولننظر إلى الشيوعية، لقد شكلت في يوم من الأيام حلما لجمهور غفير من سكان الأرض. ظنوا أنها الخلاص النهائي والمطمح الأعلى. واليوم نفس الأنظمة التي تبنتها ودافعت عنها وأراقت الدماء في نشرها، نجدها تعيد النظر في صلاحيتها لإسعاد البشر.

قد يظن الإنسان أنه في مناعة. قد يفكر أن أبناء الشيوعية كانوا مضللين لا يعرفون ماذا هم صانعين. والحال أنه، في إسرافه بالثقة على هذا النهج، يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه وضحوا من أجله بالغالبي والنفيس.

افرض أنك واجهت أحد متعصي المطرقة والمنجل، في تلك الأيام الملتهبة بالحماس الشيوعي، وأنت خاطبته هكذا: أنت ترى بأن الشيوعية هي النظام الأصح الذي لا يعلو عليه أي نظام، ترى الشيوعية المجتمع المثالي الذي يستحق وحده أن تسفك مهجة قلبك في سبيله، ترى الشيوعية فكرة متينة وإيديولوجية متماسكة حسبت كل حساب، وأخذت كافة الجوانب في علاجها وابتكرت الرقية الأكيدة لكل أدواء المجتمع، أنت تظن أن الفكر الإنساني مهما اعتصر قرائحه لن يتمكن من ابتكار نظام سياسي واجتماعي يضاهي روعة النظام الشيوعي. أنت ترى السعادة والازدهار والرفاه في ظل الشيوعية، وأنه لا يمكن إلا أن يكون في ظلها بأحسن الفرص الممكنة..

وبعد أن تقول له هذا وترى جوابه بالإيجاب، تنبهه قائلا: احذر يا صديقي، إنك لا تعرف ما تخبي الأيام لك من خيبة أمل، بسبب هذه الآمال العريضة.

وهنا، إن كنت تميل للديموقراطية الليبرالية، فإن المنطق السليم يحدو بك أن لا تقصر في تنبيه نفسك بنفس الطريقة. فإن صاحبك الشيوعي لم يكن أقل فطنة وثقافة وتبصر منك. يجدر بك فوراً أن تحذف كلمة (الشيوعية) من خطابك المار، وتضع بدلها كلمة (الديموقراطية). وأن تستمع بحذر لهذا الخطاب وتهضمه بمنتهى الحرص. إنك لا تعرف: هل تخبي الديموقراطية لأبنائها، خيبة أمل لا تقل عن خيبة أمل الشيوعيين، المريرة، الباهظة الثمن؟

يركز فوكوياما في سبيل بعث التفاؤل والثقة بالديموقراطية - على الموجة العارمة من التحولات السياسية إلى النظام الديمقراطي، والتي اجتاحت العديد من دول العالم أواخر القرن الماضي. ألا يبشر هذا بالخير؟ ألا يدل هذا على أن الديموقراطية أخيراً ستتربع في أرجاء المعمورة مطمئنة؟

ونجيبه نحن بثقة: لا. إن مثل هذا التحول العارم في زمن قصير جداً قد شهدته العالم سابقاً، ولكن مع الإيديولوجية النقيضة: الشيوعية. فبين ليلة وضحاها في حساب التاريخ، اجتاح المد الشيوعي البلدان كالنار في الهشيم. ربما كانت الديموقراطية أكثر تفوقاً. ولكن جوهر المسألة في الظاهرتين متماثل كما هو واضح.

يقول فوكوياما: (لو أن التلفزيون والاتصالات العالمية الفورية كانت متوفرة في الثلاثينات، لاستخدمها دعاة النازية من أمثال لينى ريفينشتال وجوزيف غوبلز أعظم استخدام من أجل نشر الأفكار الفاشية دون

الديمقراطية)^١. الفطنة تهيب بنا أن نتروى قبل أن نركن للديموقراطية، مهما بدت في أعيننا حلوة جذابة. خصوصا وأنها قد توفرت على أساليب إقناع جبارة -متمثلة بالآلة الإعلامية الهائلة- مما لم تتوفر عليه أي إيديولوجية غيرها في كل الأمكنة والأزمنة المشهودة. ما الدليل على أن الديمقراطية هي فعلا النظام المطلوب؟ فلتعزل آلتها الإعلامية المرعبة عن عملها عاما من الزمان، ولتتركنا نحدد جدارتها وأولويتها بفكر حر، ولو إلى حد ما. ولكن طالما أن الآلة لا تهدأ عن العمل لحظة، متواصلة ليلا ونهارا تطحن وترغي وتزبد، فلا مجال، مع كل هذا الصخب والتشويش، أن نعرف الديمقراطية بتجرد وموضوعية، إلا مع التدقيق والتحقيق المتأنيين.

يقول الدكتور علي الوردى: (لقد ضربت الديمقراطية المنطق القديم ضربة لا قيام له بعدها. فليس هنالك في نظر الديمقراطية حق مطلق وباطل مطلق)^٢.

وهذا الكلام بحد ذاته غير منطقي؛ لأنه إما أن يكون مبنيا على المنطق الذي أسماه قديما -وهو المنطق الذي يعترف بوجود الحق المطلق، وهو المنطق السائد في تعاملاتنا كبشر، وكل من تصرفا بخلافه يضحك عليه الناس ويقولون عنه: إنه غير منطقي في تصرفاته- أقول: إما أن يكون كلامه هذا مبنيا على المنطق القديم، فيكون كلاما باطلا؛ طالما أن المنطق القديم باطل لا قيام له، وإما أن يكون كلاما نسيا ليس فيه حق مطلق

^١نهاية التاريخ ص ٢٤.

^٢مهزلة العقل البشري ص ٧٩.

أو باطل مطلق. بعبارة أخرى: فيه حق وفيه باطل. وعندئذ كيف يمكن أن نحصل منه على معلومة علمية محددة؟

وسر لا منطقية هذا الكلام هو استبطانه لمغالطة. فإن المنطق ما هو إلا أسلوب تقويم التفكير، والديموقراطية أسلوب عمل لا أسلوب تفكير. والعمل قد يأتي منسجما مع التفكير القويم وقد لا يأتي كذلك. وكل عامل ممكن أن يعمل عمله وفق تفكير منضبط، وممكن له أيضا أن يعمل عمله بتفكير أهوج وعشوائي ومنحرف، بل وبعثية ودون تفكير أيضا. فكيف نقبل أن رضا الناس بأن يتصرفوا تصرفا ديموقراطيا يصلح دليلا على بطلان التفكير المنضبط؟ وكيف يكون اختيارهم للعمل وفق الطريقة الديموقراطية، التي لا تمنع إلباس الحق بالباطل، كيف يكون اختيارهم هذا دليلا، على خطأ الاعتقاد بأن الحق حق والباطل باطل؟

والحال أن الناس بالديموقراطية شاءوا أن يتصرفوا تصرفا لا منطقيا. وهذا لا يمس المنطق من قريب ولا بعيد. فالمنطق باق يفرض نفسه على العقول إن شاءت التفكير. أما إن شاءت السعي وراء الشعارات الطنانة كشعار (حكم الأكثرية) أو (حكم الشعب للشعب) - التي تستهدف استمالة النفوس والعواطف لا العقول والأفكار المجردة - فهذا شأنها.

والعجب أن الدكتور الوردى يعرج بعد هذا مباشرة، لطرح، يبدو في ظاهره منطقيا صرفا، لا شعريا خطايا، فيدلل بما أفاده أن التصرف الديموقراطي قد فند الرأي القديم الذي كان يرى أن أكثر الناس لا يعقلون. وأن هذا الرأي رأي طوباوي مثالي¹. الاتجاه الطوباوي القديم يرى بأن رأي

¹ مهزلة العقل البشري ص ٧٩.

الأكثرية لا يقدم وجهة نظر عقلية متماسكة. إنه رأي عاطفة الجمهور لا رأي أذهان الخبراء. وجاءت الديموقراطية فضربت هذا الاتجاه الطوباوي ضربة عملية تطبيقية. لقد قدمت الميكرفون إلى الأكثرية وطالبتها أن تدلي بدلوها. ثم سمعت منها ونفذت ما قالت. فجاء الواقع مدلا على أن الأكثرية يعقلون: يقدمون وجهة نظر عقلية متماسكة ومتينة.

والجواب على هذا الكلام: أن الاتجاه الطوباوي الذي لا واقعية له، هو أن نأتي إلى الناس، على تشتت رؤاهم، وتفاوت ثقافتهم، وتعدد مستويات التعليم لديهم من الجهل المدقع إلى التعلم الرفيع والعبقرية النادرة، وتفاوت إخلاصهم الوطني وميولهم وتوجهاتهم وتشهياتهم، وعلى تفاوت أعمارهم من الثامنة عشر إلى الثامنة والتسعين، على ما يعنيه هذا من تفاوت شديد في الخبرات..

نأتي إليهم، فساوي بين الجميع في الرأي، ونقول لهم: اختاروا لنا الجدير بحكمكم. ثم نمزج بين اختياراتهم على حد سواء برغم هذا التفاوت الفاحش في كل شيء..

ثم ننتظر من هذه التجربة رأيا سديدا واختيارا حصييفا.

وقد سبق في مقالة تحت عنوان (السياسة الخلقية واللا خلقية) أن قارنت في طريقة الاستدلال، بين الطريقة الشعرية الخطابية، وبين الطريقة العلمية المنطقية، باعتماد مفهوم الديموقراطية كنموذج. دعني اقتطع لك هذا المقطع من تلك المقالة:

(فلتساءل: هل إن النظام الديموقراطي هو النظام المتكفل لإدارة الدولة والمجتمع البشري أفضل من غيره؟ ما هو المبرر لاختيارنا للديموقراطية

كوسيلة حكم ومنهج تدبير شامل لنظم الدولة وسائر جوانبها؟ أم ما هو المبرر لرفضها وإبعادها؟ أي الطريقتين هو الصحيح والمطلوب والمحقق للمصلحة البشرية؟

الجواب الأدبي: نقول وفقه: الديمقراطية هي النظام المطلوب ومن الخطأ صرف النظر عنه واعتماد غيره. ولماذا: لأن الديمقراطية حق لكل إنسان.

وتسأل: لماذا هي حق؟

فيقال في مقام الجواب: إنها حق؛ لأنها أفضل ما يجسد مفهوم الحرية. فبالأصل كل إنسان خلق حراً ليس محكوماً إلا لنفسه. وليس في أيدينا أن نسلبه هذا الحق. ولكن لأن حريته قد تصدم بحريات الآخرين، مما يشكل خطراً عليهم وعليه هو أيضاً، فينبغي أن نقنن حريته، بأن نخضعها لحكم ينظمها ويرسم لها حدودها الكفيلة بضمان سلامته وسلامة الآخرين وسلامة المجتمع ككل. فقد وصلنا إلى أن حكم هذه الحرية إلى حد ما هو أمر ضروري. ولكن الضرورات تقدر بقدرها فلا ينبغي أن نحد من هذه الحرية بأكثر من المطلوب. وماذا في أيدينا أبهى من أن نسمح له هو نفسه، للفرد الحر، بأن يحدد بنفسه حريته هذه، بأن يختار هو بنفسه، بحسب قناعاته الشخصية التي لا يؤثر عليها أي مؤثر خارجي، الشخص الذي يمثله في مقام تحديد حريته، أي في حكمه وإدارة مصالحه الفردية والاجتماعية؟ وبهذا فالديمقراطية حق لكل إنسان لا ينبغي أن يسلب منه. وكل إنسان من حقه أن لا تحد حريته، إلا بمقدار ما يسمح هو، على يد من يراه جديراً بتمثيله في ذلك.

وهكذا أننا، بهذا الكلام، قد حصلنا على أصول أدبية لمقولة (ينبغي)، في مجال قرارنا لاعتماد الديمقراطية كنظام حكم وإدارة مؤسسات الدولة. وكانت نتيجة البحث هي: ينبغي اختيار الديمقراطية.

الجواب العلمي: الديمقراطية هي نظام فاسد لا يصلح لإدارة المجتمع البشري ولحكم مقدرات الدولة وشعبها.

أما لماذا؟ فأولاً: القول بأن كل فرد خلق حراً ومن حقه التحفظ على هذه الحرية إلى أبعد حد، هذا القول قول نسبي. لأن كل فرد إنما هو أسير للروابط التي تجمعها بالجماعة التي ولد ونشأ بها. وباعتباره كائناً اجتماعياً - بالفطرة أو بالحاجة، أيا كان المبنى¹ - لا مناص له من أن يرتهن مصيره بمصير الجماعة، فتحدده القيود التي تحكم مصير الجماعة ككل. إن السماح له بالتجاوز عن منطقته إلى منطقة حرية الآخرين لا جرم يؤثر على مصير الجماعة، ومن السهولة أن يؤدي إلى نتائج مدمرة.

فجاءت عبارة: حرية الفرد تنتهي حين تبدأ حرية الآخرين.

ولكنها عبارة لا تخلو من خطأ؛ فحتى لو التزم الفرد بمنطقته ومارس حريته إلى أبعد حد ضمن حدودها، دون التعدي إلى مناطق الغير، فبلا شك إن هذه الممارسة ستؤدي بالمصير الجمعي إلى نتائج وخيمة؛ وذلك لأن سر بقاء وديمومة الجماعة - أي جماعة - إنما هي بالأواصر التي تجمع أفرادها بعضهم ببعض. وهذه الأواصر لا تتم في المجتمع البشري، ما لم يلقى على عاتق كل فرد مسؤولية في بناء وتواصل تلك الأواصر. ولا مناص من أن تحد هذه المسؤولية، الملقاة على كاهل الفرد، جزءاً من حريته المتاحة بحسب

¹ أنظر: الميزان في تفسير القرآن ج ٢ ص ١١٨.

منطقته الخاصة به هو. وإذا أطلقنا له العنان فيها كما يحب ويشتهي، وأطلقنا لغيره أيضا، فإن مصير المجتمع إلى الفوضى واللا نظام وتحطم أوامر الجماعة ونهاية المجتمع. وهذه الحقيقة تعترف بها حتى المجتمعات التي تبنت هذا القول -أي قول: (حرية الفرد تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين)- وقد تبنتها المجتمعات الغربية رغما عن أنفها عمليا، فسنت القوانين المانعة والمحددة للتصرفات الشخصية، مثل الانتحار والإجهاض وتعاطي المخدرات، وغيرها مما يشكل نطاق تأثير على خصوص المرء دون من حوله.

فقد تبين بهذا أن القول (بأن الفرد ولد حرا ومن حقه التحفظ على حريته إلى أبعد حد)، هو قول نسبي.

وثانيا: إن الحرية المسموحة في الجواب الأول، بمداهم الواسع الذي يقدمه، إنما استندت إلى: أن الحرية حق مطلق للإنسان في الأصل؛ باعتبار أنه ولد حرا. ولكن هذا لا يعدو أن يكون أكثر من كلام خطابي لا نجد أصول موضوعية له؛ لأن ما يشكل حقوقا للإنسان إنما هي المسائل التي تشكل حاجاته وضرورياته وما هو دخیل في مصلحته وسعادته كإنسان. وإذا تأملنا في ما ذكرناه أولا حول ارتباط الفرد، منذ أول نفس يتنفسه، بالجماعة، ارتباطا مصيريا، واحتكامه إلى ما يؤثر بها، مما يصب في مصلحته في النهاية، إذا تأملنا في هذا، لا نجد أن مدى الحرية المتاحة ينبغي أن يبلغ هذا المدى الواسع الذي حددوه. بل إن مدى الحرية الذي ينبغي أن يفتح على هذا بوجه الفرد، محدد بمدى إدراكه لمقومات مصير الجماعة -كأفراد وجماعة معا- وحرصه على بلوغ وتحصيل هذه المقومات له ولهم.

وهذا لا يوفره النظام الديمقراطي مطلقا، بل يوفر نقيضه جذريا؛ إذ عند الاقتراع يتساوى صوت الجاهل مع صوت العالم، يتساوى صوت الذي يقترح كمن يلعب لعبة اليانصيب، مع صوت الخبير السياسي الذي درس مفصلا متطلبات المرحلة وجدارة المنتخين، فيلغي هذا الصوت ذاك الصوت وبالعكس. وفي النهاية تجد نتائج لا تصب في مصلحة الفرد والجماعة غالبا. ويتسلم مقاليد الدولة أفراد لا يمكن أن نعد حكمهم مصداقا لحكم الشعب للشعب. بل في الحقيقة لم يمثل الفرد كما أريد له بحسب النظرية. والسلوك الديمقراطي في النهاية لم يكن إلا تصرفات عشوائية، اختلط فيها النظر العلمي الدقيق بالجهل الفادح، واختلطت فيها النوايا الصادقة بالنوايا الخبيثة، لنتج، بفعل الحظ والصدفة، ممثلين اتفاقيين لا يمكن زعم الممثلة لهم كما صيغت آنفا. ولم يعد بإمكان الفرد تحت ظلهم أن يزعم، أنه قد حقق لنفسه، نصيبه الذي اختار من تحديد حريته مقابل حرية الآخرين.

وثالثا: قف معي هنا عند هذه الكلمة التي ذكرتها آنفا، وأعيد تثبيتها أمامك مجددا بحذافيرها: (ماذا في أيدينا أبهى من أن نسمح له هو نفسه، للفرد الحر، بأن يحدد بنفسه حريته هذه، بأن يختار هو بنفسه، بحسب قناعاته الشخصية التي لا يؤثر عليها أي مؤثر خارجي، الشخص الذي يمثله في مقام تحديد حريته)؟

والآن قل لي: ما هي درجة الصدق لهذا الكلام في الواقع؟ هل حقا أن القناعات الشخصية هي ما يعتمد عليه الفرد في انتخاب ممثله، حرة، آمنة من أن يؤثر عليها أي مؤثر خارجي في ذلك؟

فهل نسينا التأثير الكاسح للإعلام وتسلطه على النفوس وتأثيره في القناعات؟ أم نسينا احتكام الإعلام لرؤوس الأموال الضخمة وللشركات العابرة للقارات، التي لا تسيروها إلا فلسفة الانتفاع المطلق؟

تنزلنا أن المرء اختار بقناعاته من يمثله وتم ذلك تماما بحسب ما رسمت النظرية، ولكن قناعاته ليست حرة أصلا لكي يكون مجسدا لحرية في توظيفها هنا، بل هي مستعبدة إلى منطلق المال. فلا تعود معايير الديمقراطية هي الكفاءة والجدارة في التمثيل، بل القدرة الشرائية ومنطق السوق.

والجاهل وحده ينكر التأثير الهائل لوسائل الإعلام في الإنسان المعاصر، لدرجة أن لا يكون من المجازفة معها وصف الحالة بغسل الدماغ والتنويم المغناطيسي. فأين الكلام الرومانسي حول الحرية المطلقة بعد هذا؟

ورابعا: نتحدث هنا باللسان العلمي المجرد فنقول: إن الديمقراطية هي نظام خيالي مثالي لا يمكن تطبيقه في المجتمعات البشرية على ما هي عليه منذ فجر التاريخ ولغاية أيامنا هذه. وليس هنالك دليل أو شاهد يدل على إمكانية تغيير هذه الحال مستقبلا، بل الشواهد تصب في نقيض هذا.

أما أنها نظام خيالي لا واقعي؛ فدليل ذلك أنك، لكي تطبقه، تحتاج إلى نموذج معين للمواطن: فهو أولا يجب أن يكون على درجة من التحصيل العلمي، السياسي والاجتماعي، لكي يدرك الحاجات الجمعية - لا الشخصية - التي ستخدم مصالحه إلى أبعد حد ممكن، وثانيا: يجب أن يكون بمستوى الخبرة والفراسة لكي يحدد، من بين المتصددين للترشيح، الأصلح لخدمة تلك الحاجات وتحقيقها له. ويجب أن يتوفر على المقدرة، لرؤية واقع المرشح بلا رتوش ولا تمويه، وللدرجة المطلوبة، لكي يحدد جدارته من عدمها. وثالثا:

يجب أن يكون بمستوى الإخلاص للجماعة، بحيث لا يقدم المرشح الذي يمكن أن يخدم أغراضا جزئية تصب في مصالحه بالذات، على المرشح الأجدر الذي يخدم أغراضا كلية تصب في خيره وخير الآخرين على حد سواء. وتكفي هذه المتغيرات الثلاثة في المعادلة، لندرك أن الديمقراطية نظام خيالي؛ إذ لا حاجة للقيام بعمليات الإحصاء وتسجيل البيانات لمعرفة أن نسبة وجود مثل هذا المواطن، بين الناس، في مختلف الأزمنة والأمكنة، إنما هي نسبة ضئيلة جدا، بل ربما كانت معدومة في العديد من الأزمنة والأمكنة. وأنت، بالتأمل، بإمكانك أن تضيف متغيرات أخرى للمعادلة. وكلما زدت متغيرا ازدادت النسبة انخفاضا.

والأكثرية من الناس لا يملكون في تقدير الأمور إلا رؤى جزئية. والرؤى الجزئية تغتفر في مجالات واسعة من الحياة، بحيث يعد المرء ناجحا في شتى الميادين، إلا في ميدان تحديد السلطة؛ لأنه ميدان يتطلب نظرة كلية، شاملة وتفصيلية في نفس الوقت. ومن دون ذلك لا أمل في الصمود والمواصلة. والديمقراطية إذ اتكأت في وقوفها على حكم الأكثرية - أصحاب الرؤى الجزئية والمحدودة - لم يعد أمامها، لكي تظل واقفة على قدميها، إلا أن تفرغ نفسها من محتواها، وتنسى التنظير إليها على أنها (حكم الشعب للشعب)، إلا على صعيد الإعلانات البراقة التي تخدع البسطاء والسذج. وعليها من أجل الصمود أن تستحيل إلى دكتاتورية موهمة، تفرض سلطنتها وتحكمها بالإقناع لا بالإكراه. بواسطة شبكة دقيقة وهائلة من عمليات الخداع المدروسة. فينظلي الأمر على الشعب مثلما تنظلي الخداع على الأطفال.

وهذه هي الديمقراطية التي يتم تطبيقها الآن: دكتاتورية بلباس الديمقراطية. أما الديمقراطية الفعلية، فقد قلنا أنها نظام خيالي لا أمل في تطبيقه، إلا في مجتمع من الأنبياء والفلاسفة).

وأزيد على هذا الكلام فأقول: على الصعيد التطبيقي ما الذي جنى العالم من الديمقراطية؟ فإننا نرى الأيام تكشف لنا عن هذا الواقع المستكن تحت تجربة الديمقراطية، وهو أنها دكتاتورية تفرض رأيها لكن لا بحد السيف بل بحد الإقناع بواسطة الأعياب الخداع والتدليس. فإذا أرادت أن تشن حربا، نشرت بين الناس خوفا عميقا من الإرهاب وأفعال الإرهابيين. ووظفت الطاقات الإعلامية والتصريحات السياسية ونشرات الأخبار وتقارير النقد والتحليل، لكي تبث في نفوس الجمهور، الرعب من ترقب الإرهاب يطرق أبوابهم ليلا وهم نائمون. حتى يتعملق الإرهاب في نظر الناس ويغدو إرهاب فكرة الإرهاب أكثر إرهابا من الإرهاب نفسه، ويكون الإرهاب هو الكابوس الأعظم الذي يسقط في يد الناس، فلا يجدوا طريقا للخلاص منه. فإذا بلغ الأمر هذه المرحلة، يخرج القرار الديكتاتوري إلى العلن هاتفا: (قررنا الاستجابة إلى رغبات الشعب وإعلان الحرب على الإرهاب). وربما أن الفكرة لم تداعب رغبات الشعب أصلا. ولكن الشعب مع هذا سيجد في هذا التصريح ما يسكن الخوف والترقب في نفسه، ذلك الترقب المرهق للنفس من العدو المجهول، الذي يتربص به ويعد العدة للانقضاض عليه. وبما أن التصريح يفعل فعله في النفوس هكذا، فمن الطبيعي أن تتجاوب النفوس معه. ومن الطبيعي أن تشد على يد المصريح وتعلن تأييدها للقرار. فيختم القرار الدكتاتوري في النهاية على أنه قرار ديمقراطي. ويضمن صاحب القرار

أصوات الناخبين في الدورة اللاحقة. إن حادثة المجتمع وما بعد حادثته، لم تفلح في إخراجها من قاعدة جوستاف لوبون السياسية: (الإيمان بلا عقلانية الجماهير ضمناً، ثم التظاهر في نفس الوقت بأنها عقلانية ومنطقية)^١. والمذنب الأعظم في هذا ليس الجماهير نفسها، بل هو الإعلام المعاصر وتأثيره العاتي المدمر.

فالخلاصة: أن الديمقراطية ليست حكم الحق والحقيقة، ولا حكم الرأي العام الحر. إنها حكم التمويه والتلبيس والخداع والتدليس، حكم الرأي العام الموهوم المضلل الأعمى. فهي ديكتاتورية مبطنة وإن دعوناها ديمقراطية.

وهذه الألعاب تتحكم بلعبة الديمقراطية منذ أيام الدكتور علي الوردي. ولكنها تطورت الآن إلى حد لا يدرك العقل مداه أيامنا هذه. خصوصاً بعد انتشار مراكز التخطيط الاستراتيجي، التي تجيد رسم تلکم الألعاب وتبحث وتطور نفسها باستمرار في سبيل اتقانها والبراعة فيها. وبالذات خصوصاً مع انفلات الإعلام العالمي عن عقاله ونفوذه على نفوس الناس نفوذاً غير مسبوق. والله وحده يعلم ماذا يخفي الغدا!

(١٦) بداية النهاية لنهاية ليس لها نهاية

يبدأ فوكوياما كتابه الشهير (نهاية التاريخ) بسرد انهيار النظم التاريخية السابقة، مثل الملكية الوراثية والفاشية والشيوعية وغيرها، ليدلل في الآخر أن النظام النهائي الذي كسب احترام البشر هو الديمقراطية الليبرالية،

^١ سيكولوجية السلطة ص ١٤.

فهي الإيديولوجية الأخيرة للإنسان، النظام المثالي الذي سيبسط نفوذه على العالم بأسره في النهاية، ويحكم البشر من الآن، وإلى الأمد اللامعروف لحكمهم في هذه الأرض الخضراء.

وقد يعترض معترض على فوكوياما قائلا: ألا نرى عيوباً في النظم الديمقراطية الليبرالية؟ ألا نرى الظلم بأسوأ أشكاله فيها، ألا نرى مشاكل اجتماعية من أخطر الأصناف والأنواع؟

يجيب فوكوياما على هذا بثقة راسخة: بأن هذا لا يعبر عن خلل في النظرية. إنها فقط مشاكل تطبيقية سرعان ما يتم تجاوزها: (هذه المشكلات هي في ظني وليدة قصور في تطبيق المبدأين التوأم: الحرية والمساواة، الذين قامت الديمقراطية الحديثة على أساسهما). وعلى أي حال ما هو البديل؟ (من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلاً أعلى)¹.

ولكننا طبعاً بالجوء إلى نظرة حيادية ومثالية، لا نجد هذا الكلام مختلفاً عن التنظير لأي إيديولوجية أخرى. وقفت الفاشية وأعلنت للناس: أنها النظام الأخير للبشرية لأنها النظام الأفضل، وأن البشر سرعان ما يدركون ذلك منخرطين جميعاً تحت لوائها. وقالت إن من المستحيل تصور بديل أفضل منها، فلا بد من قبولها بمحاسنها ومثالبها. وعندما اعترضوا على جوانب الخلل السياسية والاجتماعية الخطيرة فيها، قالت الفاشية: ليس هذا خلافاً في البناء الإيديولوجي، إنها مجرد مشاكل تطبيقية سرعان ما نتجاوزها.

والشيوعية هي الأخرى أصدرت الرؤوس بنفس الكلام، وكتبت المقالات والكتب والبحوث للتدليل على أنها الحل الأخير للإنسان. وسطرت

¹ نهاية التأريخ ص ٨

القصص والروايات العالمية ومثلت الأفلام والبرامج الترفيهية. وطفقت تجاهد لعقود في التغلب على تناقضاتها، باعتبارها مجرد مشاكل تطبيقية سرعان ما تحلها الأيام والتجارب. عقود من المكابرة لم تنفع في رأب تلك الصدوع. إلى أن اضطرت في النهاية للاعتراف بالخلل والقصور في نفس النظرية، بعد أن تكبدت مصاعب جمة في ذلك.

نعم، نجد أن الديمقراطية الليبرالية تمتاز بميزة عن سالف نظريات الإنسان قاطبة. وهذه الميزة هي: أن الحظ قد أسعفها، بانفجار طاقات الآلة الإعلامية المرعبة، إلى حد لم يكن متصورا بحال، إلا في أساطير السحر والخرافة.

ومن هنا، فإن الديمقراطية الليبرالية، مع تدفق رؤوس الأموال السيل على يديها، يمكنها أن تجعل ثورتها الفكرية، ثورة كونية تشمل العالم بأسره. إن الشيوعية، مع انخفاض القدرة الإعلامية في أيامها، انخفاضاً شديداً، قياساً بالقدرة الإعلامية الحالية، نجدها مع هذا قد نجحت في اجتياح قسم كبير من الأرض. نجحت في إقناع قسم كبير من الأرض أنها نهاية التاريخ. فكيف الحال وقد قفز الإعلام في قوته ونفوذه بمائة مرة؟ كيف وأن المقارنة بين الإعلام الشيوعي سابقاً والإعلام الليبرالي حالياً، كالمقارنة بين الدراجة الهوائية والمكوك الفضائي؟

ومن الطبيعي أن يوظف الإعلام الليبرالي سقوط الإيديولوجيات الأخرى في التنظير لإيديولوجيته. فهذا حال كل فكرة وكل مبدأ يجتهد في نشره والدعاية إليه. (أنظر، هل رأيت كيف أن الجميع رديء؟ هذا يثبت أنني

جيد). طبعا هذا لا يثبت أنك جيد. إثبات كونك جيدا رهن بالنظر إليك أنت، بغض النظر عن الآخرين. وهذا من أبده البديهيات.

يخبرنا الدكتور علي الوردي: بأن علماء الاجتماع يشبهون النظام الاجتماعي بجلد الحية، فالحية لا بد لها أن تسليخ عنها جلدها بين الحين والآخر وتبدله بجلد جديد؛ لأنه يصلح لها لفترة فقط لا لكل الفترات. ويعيب على من ينادي بالنظام الاجتماعي الواحد في كل الفترات. ثم يقول: (أما المنطق الحديث فهو يقول بأن الصالح لا يبقى على صلاحه زمنا طويلا، فهو يفسد حتما بمرور الأيام. ولذا وجب على المجتمع أن يبدل حكامه في كل فترة معينة من الزمن)¹. وفي نفس السياق يوضح أن طريقة التبديل في العصر الراهن لا تكون بواسطة السلاح والثورة الحمراء، بل بواسطة الثورة البيضاء: أي بأن يتنازع الناس أمرهم بين الناخبين حتى يختاروا واحدا بينهم حاكما عليهم، بواسطة الاقتراع بحسب النظم الديمقراطية، لا بواسطة السلاح.

وإن المتأمل في هذا الكلام لا يملك إلا أن يسأل الوردي: لماذا كان النظام الديمقراطي نفسه استثناء للقاعدة؟ لماذا أن كل واحد من الأنظمة ما هو إلا جلدا يصلح لستر الحية الاجتماعية، فقط لفترة، دون غيرها من الفترات، باستثناء جلد الديمقراطية الذي فتن الأعين بجماله وحلاوة نقشه، فهو جلد لا يبلى أبدا، ويبقى على الدوام موائما لجسد الحية، متى ما لبسته وتزينت به كالعروس؟

ها هنا تلاعب بالكلمات: فأنت ترى أن الكلام بدأ حول النظم الاجتماعية، حتى إذا وصل إلى الديمقراطية، تبدل الكلام، من النظم

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٩٨.

الاجتماعية المتعددة، إلى الحكام المتعددين في نظام اجتماعي واحد. فبرأي الوردى ومن لف لفيفه إذن: أن سنن التغيير الاجتماعي ستكون على مستوى الأنظمة، ما دام الأمر متعلقا بمئات الأنظمة الممكن تصورهما قديما وحديثا، ما كان منها قد سنحت له فرصة التطبيق قليلا أو كثيرا، وما لم تسنح له. نعم: الكلام في نظرهم حول التغيير ينبغي أن يكون على صعيد الأنظمة، إذا كان متعلقا بتلك المئات، وربما الآلاف، من النظم الاجتماعية. أما إذا تعلق بالنظام الديمقراطي بالذات، فهنا ينبغي أن يكون الكلام على مستوى الحكام لا النظم. فلا شأن لهذه القاعدة بالنظام الديمقراطي، ولا نفوذ لها عليه. فالنظام الديمقراطي جل شأنه، وتنزهت ساحته، أن تجري عليه نفس القوانين الحاكمة، في جميع الأنظمة غيره.

هل هذا منطوق مقبول لذي لب؟!

في معرض تبريره لكتابة كتاب يدافع عن الديمقراطية ويؤكد هيمنتها كمصير حتمي ونهائي على البشر، يقول فوكوياما: (إننا في الغرب قد أصبحنا بالغى الشاؤم فيما يتصل بإمكانية التقدم الشامل في مجال الأنظمة السياسية)¹. لعلك تعزو هذا إلى مرور الغرب في تجارب الأنظمة السياسية القاسية المتعددة، خصوصا ما شهد من أحداث النصف الأول من القرن المنصرم. وهذا صحيح إلى حد ما. أي أنه صحيح جزئيا.

إن السبب الرئيسي: هو التضارب المستمر عندهم بين مصالح الحياة السياسية، وبين مصالح الحياة الاجتماعية. وهذا الكلام في الحقيقة يطوي كل مشاكلهم. بل كل مشاكل العالم الحديث.

¹ نهاية التأريخ ص 9.

الساسة يريدون بلدا متفوقا، والناس يريدون مجتمعا كريما. وهكذا يتناطح الثوران.

إن أستاذا قانونيا كبيرا من جامعة (نانت) الفرنسية، يعيش أزمات عصرنا الحالي -ألان سوبيو- يقول بصراحة¹: (لا ينكر بعض رجال القانون الآخرين ما للقانون من صلة بالعدالة. ولكن هذا الاعتراف مرده فقط إلى مماثلة هذه الأخيرة فورا مع دفع المنافع الفردية إلى حدها الأقصى ..).

فالعدالة عند رجال القانون هؤلاء تعني الاعتناء بمنافع الفرد إلى أقصى حد ممكن، والتركيز على هذا الجانب بالذات على أنه هو معيار العدالة. ولا نملك هنا إلا أن نستغرب؛ لأن المفهوم من العدالة هو تساوي كفتي الميزان. وهذا لا يحصل إلا بملاحظتهما معا عند المعايرة، ومراقبتهما حتى يستويان في حد واحد لا يرجح أحدهما على الآخر. ولكن رجال القانون هؤلاء، برؤية عجيبة لم ينزل الله بها سلطانا، يفهمون العدالة على أنها التركيز على كل كفة من الميزان بحد ذاتها، مع إغماض النظر عن الكفة الأخرى، ثم فتح المجال أمام هذه الكفة المحظوظة لكي يكال عليها من الأوزان دون حد، إلى أقصى مدى ممكن. وكذا الأمر يتم مع الكفة الأخرى: ننسى الأولى عند الكيل عليها، إذا ما أبقّت الأولى لها ما يكال. بعد ذلك نطلب من الميزان أن تستوي كفتاه.

على أي حال، فلنكمل كلام سوبيو: (وهذا) أي هذه الطريقة القانونية في فهم العدالة (هو المقصود من مذهب (القانون والاقتصاد) الذي يتمثل في إرجاع كل قاعدة إلى حساب منفعة، يكون في الوقت نفسه مصدر

¹ الإنسان القانوني ص ٣٣.

شرعيتها ومقياسها. وبعد أن وجد رواجاً واسعاً في جامعاتنا، حظي هذا المذهب بدعم محكمة النقض الفرنسية التي كانت كلها حماساً في الدعاية له. وهكذا صار لرجال القانون أنفسهم هوس بالحساب، وسعوا بدورهم إلى اختزال مجتمع الأشخاص في مجموع فوائدهم الفردية. ومن هذا المنظور، لا تعد حقوقاً إلا الحقوق الفردية. وكل قاعدة أبدلت بحقوق ذاتية، كالحق في الأمان والإعلام واحترام الحياة الخاصة والكرامة والإنجاب والمحاكمة العادلة ومعرفة الأصول... إلخ. وتوزع الحقوق مثلما توزع الأسلحة. ثم النصر للأحسن! وبتجزئته هكذا إلى حقوق فردية، يختفي القانون بصفته منفعة مشتركة. والسبب في ذلك أن للقانون وجهين، أحدهما ذاتي والآخر موضوعي. وهما وجهان لعملة واحدة. وحتى يتمتع كل فرد بحقوقه، يجب أن تدرج حقوقه الضيقة في قانون شامل، أي في إطار مشترك يقره الجميع. ولأن القانون هندسة معيارية تأوي إليها الحقوق الفردية، فإنه ينبثق عن الدولة، أي عن السيادة التشريعية المسندة إلى ملك أو إلى أمة. وما يتلاشى اليوم هو فكرة الحق الوضعي، فضلاً عن التمييز بين الحقوق الضيقة والقانون الشامل. وليس الفرد) أي على هذا الكلام (بحاجة إلى القانون حتى يتمتع بالحقوق بل، على نقيض ذلك تماماً، يكتمل القانون بفعل تكديس الحقوق الفردية وتصادمها. وذلك سواء بالجمع أو بالطرح). يقصد بالجمع والطرح أن النظام سيستتب في النهاية بواسطة هذه الطريقة القانونية العجيبة -التي تلغي فكرة القانون من أساسها كما ترى- أما كيف سيستتب النظام، فسواء أن يتم ذلك بأن يحدث التكافل والاعتدال المنتج بين وحدات الجماعة -أي الجمع- أو أن يتم بخسارة قسم من الجماعة، بانحدارهم وترديهم، لأجل صعود القسم الآخر

على رؤوسهم واقتدار هذا القسم الصاعد وسعادته - وهذا هو الطرح: أي التضحية بقسم من المجتمع لسعادة القسم الباقي - فسواء الطريقة الجمع أو الطرح، النظام سيحدث في النهاية.

وأرجو أن يعذرني القارئ الكريم على إيرادى لهذه الفقرة من كلام الأستاذ سويو على طولها. ولكن أهميتها تتجلى في كونها رأي معمق واستدلالي لخبير معروف من قلب التجربة.

وهكذا فإننا نجد الموقف من مبدأ الاقتصاد الحر متعارضاً، بين رؤية السياسة ورؤية القانون. فالسياسة تدعم الاقتصاد الحر إلى أبعد مدى؛ لأن الاقتصاد الحر يسمح بتكديس الأموال الطائلة في خزينة البلد، مما يمكنه من الوقوف بصلابة أمام بلدان العالم الأخرى - إنه على أي حال سيسمح للسياسيين بأن يثقوا لأنفسهم ويزينوا من صورهم - صحيح أن هذا التكديس سيصنع طبقية مرعبة، وسيحدث تنازعا وتفككا في المجتمع ويذهب ضحيته الكثير من المواطنين، ولكن هذا لا يهم السياسي، فالسياسي همه الأول مكانة البلد في مقابل بقية البلدان.

وبعكس القانوني الذي يصب اهتمامه بالدرجة الأولى على نفس البلد، ويبدل غاية مجهوده في إحداث التوازن بين صفوف الجماعة، ولا يهمه تكديس الأموال بقدر ما يهمه إيجاد الانسجام والتماسك في العلاقات الاجتماعية.

وفي خضم شكواها من المآسي النفسية المتزايدة بين طلبة الجامعات في ظل الليبرالية، تبين الأخصائية النفسية مريام غروسمان، من قلب الحدث، الوضع هناك هكذا: (العقيدة المركزية هي أن الرغبات احتياجات

ينبغي العمل وفق إرادتها وعلى إshawاعها. أن السلوكيات التي يعتبرها المجتمع ويعتبرها الطب شاذة هي طبيعية. بينما كبح جماح الذات ليس طبيعياً^١. فالليبرالية لا تعني الاعتناء بالمنافع الفردية بالمعنى الدقيق للمنفعة، إنها تعني الاعتناء بالرغبات والشهوات والطموحات. تعني تربية الأجيال على تقديس هذا اللون من الحياة التنافسية، القائم على التكالب الشهواني والحسي.

وقد صيغت النظريات السيكولوجية التي تفسر نشوء الجريمة على أساس التنافس الرأسمالي. فمثلاً، جاء في علم النفس الجنائي، عن نظرية (الفرص الفارقة) التي صاغها كل من كلوارد وأوهلن، هذا النص: (افتراض الباحثان أن الأشخاص الذين ينتمون إلى ثقافة الطبقة العاملة في المجتمع الأمريكي يريدون، عادة، أن يحققوا أهدافهم بنجاح من خلال الطرق أو الأساليب الشرعية المتاحة في المجتمع، لكنهم يواجهون بعقبات شديدة؛ وذلك لأن المجتمع ينكر لهم فرص تحقيق النجاح. وتشمل هذه العقبات: الفروق الثقافية واللغوية، والعجز المادي، وعدم وجود فرصة للاقتراب من المصادر الحيوية لحركة الصعود أو التقدم إلى الأعلى. فالأشخاص الفقراء على سبيل المثال لا يقدرّون على نفقات التعليم المتقدم. وأيضاً يلاحظ أن الازدحام في المدن الكبيرة يجعل الفروق الطبقيّة أكثر وضوحاً، سواء في امتلاك السيارات أو المساكن المناسبة أو غير ذلك. وحينما تواجه الأساليب أو الطرق الشرعية لإنجاز الأهداف ببعض العقبات، فإنه ينتج عن ذلك إحباط شديد، يجعل الأشخاص معرضين لضغوط قهرية للجوء إلى الطرق غير الشرعية. ومن ثم تظهر الجرائم. وجرائم الشباب من خلال العصابات أحد

^١ أجيال في خطر ص ٣٢.

المظاهر على المسالك غير الشرعية لتحقيق الأهداف^١. فهذه النظرية ترى أن الجريمة تنبثق، إذا كان ثمة تفاوت بين الأهداف التي تحض عليها الثقافة، وبين الطرق المقررة اجتماعيا لتحقيقها.

وهذه النظرية تجابه باعتراض جزئي: بأنها إن صلحت لتفسير ظاهرة الجريمة في المجتمع، فإنما تصلح لتفسير أنواع محددة من الجرائم، ولكنها تجابه بمحددات حيال السلوك الإجرامي العام.

ولكن يمكن تميم تفسير هذه النظرية: بأن نضم إليها نقطتين: الأولى: إن من المعروف أن من خرق القانون مرة، تضاعل عنده الحاجز النفسي، في أن يخرقه مرة أخرى؛ باعتبار أن الهيئة من القانون قد تناقصت إلى حد ما، وستتناقص أكثر كلما خرقه أكثر ولم يقم له اعتبارا. وبهذا فإن ارتكاب الجريمة المندرجة تحت التفسير المار، يفتح المجال أمام جرائم أخرى غير مندرجة تحته.

الثانية: إن وجود عنصر الجريمة في المجتمع، متمثلا ببعض أنواعها، يؤدي إلى ظهور أنواع أخرى فيه؛ باعتبار أن الجريمة اختلال في التوازن الخلقي والمادي العام للمجتمع. فمثلا يمكن أن تؤدي سرقة رأس مال محدود، لمتجر ما، إلى حدوث أزمات في نفس صاحب المتجر، تؤدي به إلى العنف الأسري، الذي يؤدي بدوره إلى أن تخونه زوجته مع رجل آخر، مسببة مشاكل لهذا الآخر مع أسرته، التي قد تنعكس بدورها على شكل انحرافات أخرى للأسرة، وهكذا فإن الجريمة جسم غريب في كيان المجتمع يفسح المجال لظهور أجسام غريبة أخرى.

وهذا التتميم، بنقطتيه، سنحتاجه في موضع آخر من كتابنا هذا، وفي تتميم نظرية تفسيرية أخرى من نظريات علم النفس. وسيأتي هناك أننا سنوظف هذا التتميم في توضيح مسألة هامة، يثار حولها جدلا واسعا.

كما أن النظريات التفسيرية المتعددة، والتي وضعها علماء النفس والاجتماع، يمكن أن تصلح لتفسير الجريمة بإضافة هذا التتميم. إذ أن الاعتراض الذي يثار ضد كل واحدة منها عادة: أنها تتناول جانبا محددا دون بقية الجوانب، وتصلح لتفسير بعض الأنماط دون الكل. ولكنك عرفت بعد هذا: أن كل ما نحتاج إليه هو تفسير ظهور الجريمة في المجتمع، متمثلة بأي نمط من أنماطها، لفسر ظهور باقي الأنماط. وبهذا تصدق كل أو جل النظريات المطروحة نسبيا، باختلاف أنواع المجتمعات؛ إذ تجد بين المجتمعات ما يكون أساسه الإجرامي اقتصاديا، وغيره ما يكون اجتماعيا، وهكذا فكل مجتمع يمكن أن نتحرى السبب الأول لظهور الجريمة فيه وفق إحدى النظريات التفسيرية. وبتميمها بالنقطتين المارتين، نفسر ظهور باقي الألوان والأصناف.

فنظرية (الفرص الفارقة) التي تشرح نشوء الجريمة، بسبب من طبيعة الرأسمالية، نظرية تفرض نفسها إلى حد مقبول.

وجاء في حاشية كتاب (الإنسان القانوني): (منذ بداية القرن العشرين كان إرنست ترولتش قد لاحظ هذا التراجع في تأريخ الرأسمالية، إذ قال: إن تطور الرأسمالية الحالي... بصرامتها الرياضية ولا إنسانيتها وطبعها المفترس وغياب الشفقة، وهاجسها في الربح من أجل الربح، ومنافستها القاسية والفضة، وحاجتها العنيفة إلى الانتصار والشعور بسعادة الانتصار لرؤية مملكة

التجارة في كل مكان، كل ذلك قطع صلاتها بأخلاقياتها الأصيلة^١. ونقول له: بل إن هذه هي أخلاقيتها الأصيلة، ولكن عارية عن تزويق المزوقين من خطبائها وفلاسفتها.

وجاء في كتاب علم النفس الجنائي أيضا: (تكاد الجريمة أن تكون الشغل الشاغل لجميع المجتمعات. وربما تشغل بها بصورة ملحّة أكثر المجتمعات تقدما وحضارة. ولنضرب مثلا بالولايات المتحدة الأمريكية، وهي أرقى بلاد العالم حضاريا وتكنولوجيا. فإن معدل الجرائم مرتفع بحيث تقع أكثر من جريمة كل أقل من دقيقة)^٢.

ومما يدل ذلك على تفاقم المشاكل القانونية في أمريكا: رواج مهنة المحاماة هناك ولدرجة متطرفة. يقول في (علم النفس الجنائي): (يقال أنه يوجد بالولايات المتحدة، حسب إحصائيات أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، حوالي ثمانمائة ألف محام، بواقع محام واحد لكل ثلاثمائة مواطن أمريكي. وهذا الرقم المهول هو ضعف الرقم الذي كان موجودا عام ١٩٧٠م وأربعة أضعاف الرقم الذي كان موجودا عام ١٩٥٠م. ومن الطريف أن نذكر: أن ثلثي عدد المحامين في العالم كله موجودين في الولايات المتحدة الأمريكية، رغم أن عدد سكان هذه البلاد لا يتجاوز ٦٪ من سكان العالم)^٣.

ولا شك أن الأمر قد ازداد إلى اليوم، وسيزداد أكثر غدا.

^١ الإنسان القانوني ص ٨٧

^٢ علم النفس الجنائي ص ١٧.

^٣ علم النفس الجنائي ص ٢٨٥.

(١٧) الأبيهة الرأسمالية

عندما يصادف فوكوياما الإشكال العميق والجوهري على الديمقراطية الليبرالية، وخلاصته: أنها تقود الناس إلى مجتمع من الأنانيين الذين لا يهتمهم إلا ذواتهم، ولا مطمح لهم إلا نفع تلك الذوات إلى أبعد مدى، ولو بسحق الآخرين. وبالتالي: كيف نبني مجتمعا يفتقر أفراده تماما إلى الإحساس بالمصلحة العامة؟

عندما يتعرض فوكوياما لهذه المشكلة، يقترح مقاربة لحل المسألة: (في البدء كانت معركة حياة أو موت من أجل المنزل الخالصة)^١. ما الذي دفع الإنسان البدائي للمخاطرة بحياته. الجواب: طلب الرزق، دفع الأعداء. وهناك أمر ثالث يصب في قضيتنا هذه: ألا وهو طلب الاعتراف والتقدير. قد يقف الرجل في قبيلته ويتحدى، أو يقف بوقاحة في وجه من يتحداه. وقد يكلفه ذلك دمه. ما الداعي للمخاطرة بالنفس إذن ولم لا يحجم الإنسان عن هذه الأفعال؟ إنه الدافع الغريزي في النفس البشرية، الذي يدفع الإنسان لطلب الاعتراف والتقدير من باقي أفراد القبيلة. إن نفس هذا الدافع متوفر في الإنسان الرأسمالي أيضا؛ فهو إنسان حاله حال كل إنسان. إن طلب الاعتراف والتقدير، يترجم عصرنا، بالمكانة الإيثارية التي يحتلها الإنسان في المجتمع. المحسن مرموق السمعة. المتعاون مع أصدقائه وجيرانه محبوب. سائر الفضائل الخلقية التي نحتاج إليها، لبناء مجتمع متكافل، متوفرة في عنصر طلب الجاه والتقدير.

هذا ما يراه فوكوياما من مقاربة لتفسير إمكان التكافل في المجتمع الرأسمالي. ويبدو أن هذه المعضلة من أكثر المعضلات التي نالت اهتمامه في

^١ نهاية التأريخ ص ١٣٦.

التنظير للديمقراطية، فقد عقد لها مقدارا كبيرا من كتابه. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن المعضلة جدية إلى أبعد حد في المجتمعات الديمقراطية، وأنها تؤرق منظريها وتحرمهم الاستقرار والهدوء في نشر الأفكار الليبرالية.

ولكننا، بنظرة خاطفة، لا نرى وجهة التفسير الذي يقدمه. فالمصيبة أن هذه المقاربة تشتمل على نصيب وافر من النجاح، في مجتمعات أخرى، لا في المجتمع الرأسمالي. بلا شك أن حب السمعة من أكثر العوامل تأثيرا في الإنسان، وطلب الاعتراف بذاته وتقدير شأنه سيشكل حافزا مهما، في رفع مستوى الطموح لديه. ولكن النتائج العملية المفيدة المتوخاة، وهي تحقيق المجتمع التكافلي، ستصدم بواقع الحياة المادية الصارخ في المجتمع الرأسمالي، والذي يربي حس الأنانية في نفس الإنسان إلى المدى البعيد المخيف في اتساعه.

وإننا نسأل فوكوياما: ما الفرق العملي في هذا المجتمع بين السمعة الواقعية وبين السمعة المزيفة؟ يستطيع الرأسمالي بأمواله الطائلة أن يرسم لنفسه أمام الناس صورة في منتهى الأبهة والروعة، ويكون محسنا عظيما وفارسا نبيلًا، ويستطيع أن يشتري علماء الأنساب ليدرجوا أصله ضمن أعرق الأسر وأوجهها، وأن يشتري الشهادات العليا التي تعترف بعلمه ونبوغه، وأن يشتري إنجازات الآخرين وينسبها لنفسه. يستطيع أن يكون في أعين الناس كاتبًا، شاعرًا، فنانًا.. إلخ، وهو في الواقع لا يعرف كيف يمسك القلم. ثم إنه ببساطة: يستطيع أن يكون راعيا غير رسمي للفساد المالي والاجتماعي والأخلاقي، طالما أنه قد أمن أعين الناس والقانون.

إرضاء الخيلاء لا يخلق حسا اجتماعيا كما نرى. بل يخلق مجتمعا من الزيف والتمثيل.

ثم هنالك نقطة أخرى: وهي أن نفس التفوق المادي يشكل أبرز مظاهر الخيلاء ويحقق أعلى أنواع التقدير، في مجتمع يقدر رؤوس الأموال ومظاهر الترف أكثر مما يقدر أي مزية يمكن أن يتوفر للإنسان عليها. فالناس هناك يحترمون الدرهم والدينار إلى أبعد مستوى. فليكن الجيب الذي يحمله من أقدر الجيوب وأشدّها سفاهة. بريق الذهب يعمي الأبصار فلا يرون لابسه قبيحا. هذا هو المنتظر من مجتمع يقدر تكديس الأموال ويجعله أعلى خلق يحتكم بين الناس.

إذن: أن تكون ثريا، أن ترتدي أفخر الملابس، وتنام في القصور، وتصعد أفخم السيارات، وتتباهى باليخوت والطائرات، هذا هو مستوى السمعة المطلوب رأسماليا. هذا يكفي لتحنني لك الرؤوس باحترام هناك. يكفي لكي ينظر الناس إليك على أنك مثل أعلى ينبغي أن يحتذى به. حتى لو كان مصدر ثرائك الصعود على رؤوس الآلاف المؤلفة من المستضعفين في المجتمع.

فهذه المقاربة قد تنجح في تفسير التكافل في بعض المجتمعات. ولكنها لن تنجح في ذلك مع المجتمع الرأسمالي جزما. ما يحتاجه الناس هو دمج هذا المركب: دمج الرفاه الاقتصادي بالتوازن الاجتماعي. وليس الرفاه الاقتصادي حكرا على الطريقة الديمقراطية. وفوكوياما يعترف، على مضض، بوهم الاعتقاد: بأن العلوم والاقتصاد لا يمكن أن يتقدما إلا في ظل الديمقراطية: (ثمة حالات عديدة أمكن فيها للدول الديكتاتورية الوصول إلى

معدلات نمو اقتصادي، لم تتمكن المجتمعات الديمقراطية من تحقيقها)^١. إذن، نحن بحاجة إلى علوم واقتصاد، وبحاجة أيضا إلى توازن اجتماعي. نحن بحاجة إلى الثلاثة مصهورة معا لكي نعم بحياة كريمة. إن هذا هو الذي تعجز الليبرالية عن تحقيقه؛ وقد أثبتت الأيام ذلك.

(١٨) الحشد الغاضب الحضاري

هنالك مشهد درامي ساخن معهود في القصص المسرحية التاريخية. إنه مشهد الحشد الغاضب. إنك تجد بين سكان القرية رجلا شاذا في سلوكه. ربما لم يكن شذوذه مؤذيا أو حتى كريها. ربما كان انطوائيا محبا للعزلة، أو هاويا لجمع الأحجار الغريبة، أو محبا للسهر وحيدا فوق التلال. أو ربما كان إنسانا فيلسوفا، أو واعظا يحذر القرية من أعراف مغلوطة جبلوا عليها، وما شابه ذلك..

المهم أن زعماء القرية لن يكونوا مرتاحين لوجوده فيها، وربما يرون فيه تهديدا لسلطاتهم، أو إزعاجا لأسلوب الحياة المعتاد، الذي يرتاحون إليه في مراكزهم. ولكنهم مع هذا لن يختاروا التدخل المباشر. سيتردونه بواسطة الحشد الغاضب.

كل ما هو مطلوب هو أن ينشروا عدم الارتياح من هذا المواطن المختلف، بأي طريقة غير مباشرة. ثم ينتظرون بصبر ما تأتي به الأيام. إن الأيام لا بد ستأتي بأمر غير سار؛ فهذا حال الدنيا: فيها الحلو والمر. يكفي أن

يحدث قحط أو تذبذب المحاصيل، يكفي أن يتأخر المطر، يكفي أن ينتشر وباء ما، وربما يكفي حتى خسوف للقمر أو خسوف للشمس..

ثم يقف أحد الحمقى ليعلن: أن ما أصاب القرية إنما هو غضب السماء عليها جزاء قبولهم بعيش فلان بينهم.

إن مشهد الحشد الغاضب دائما يحدث في الليل. وهكذا يتجمهر الناس في الليل دون ميعاد مسبق. سيحملون المشاعل، والمعاول والعصي، ويتوجهون بمظاهرة غفيرة نحو بيت ذلك المواطن، ليطرده هو وأهله في الليل البهيم من القرية. وربما يحرقون بيته وينهبون أثاثه.

كل ذلك والزعماء يراقبون من على الشرفات مبتسمين. إنهم لن يتدخلوا بل سيمنعون الشرطة من التدخل. الحشد الغاضب لا ينبغي التدخل في عمله. ولماذا التدخل طالما أن أولئك الغوغاء سيحققون المآرب المطلوبة!

اليوم، أكتسى الحشد الغاضب بحلة حضارية. إنه لن يحمل المشاعل ويخرج في شوارع الليل ممزقا سكونه. كلا، سيعمل في وضوح النهار في قلب المكاتب الإدارية والمؤسسات البيروقراطية.

أن تحمل أفكارا لا تعجب الديمقراطيين، أفكارا علمية ومنطقية أم لا، المهم أنها لا تعجب الديمقراطيين من قريب أو بعيد، هذا بحد ذاته كاف، ليشاع عنك أنك شخصية رجعية معادية للتقدم العلمي، ولحقوق الإنسان، ولسائر مواضيع الشعارات الليبرالية الطنانة. وهكذا سيبدأ الحشد، متمثلا بزمالك ومدرائك وحتى اصدقائك، بالنفور منك، والتعامل معك بجفاء، ومقاطعتك في المناسبات الرسمية وغير الرسمية. سيحظى منافسك بالمركز الذي تستحقه. سيخصصون لسيارتك مكانا منزويا في ساحة سيارات

الموظفين. سيقابلون عملك وجهدك بعدم الاهتمام. سيعبسون في وجهك ويصمتون عندما تدخل الغرفة ثم يتهايمسون حولك عندما تمر.

هكذا يتصرف الحشد الغاضب في الحياة الديمقراطية. والزعماء الديمقراطيون ينظرون من الشرفات في راحة تامة؛ فالحشد الغاضب الحضاري قد رفع عن كاهلهم ضرورة القمع الصريح المباشر، لمن يخالف أسلوب الحياة الذي يرتاحون له. القمع موجود كما ترى، ولكنه سلمي وهادئ ويبد الناس أنفسهم. بواسطة إشعال الحروب النفسية، شديدة الوطأة، لكل من تسول له نفسه المخالفة أو الاعتراض، بحق أو بغير حق، بعلم أو بغير علم. إذا كان الوصم بالرجعية والتخلف سمعة شائنة لا يقبل أن يحملها الأساتذة والعلماء والمثقفون، فبلا شك ستجد الديمقراطية من الأساتذة والعلماء والمثقفين أنصارا لها، معتمدين من مغبة مخالفة الديمقراطية. وستخرس الألسن، مع ما يؤدي ذلك إليه من تضحية فادحة بالحق والحقيقة.

نقلت الدكتورة مريام غروسمان منشورا عن رابطة علم النفس الأمريكية (APA)، جاء فيه: (إن بعضا من أفضل الدراسات النفسية تعاني في مواجهة لصواب السياسي)^١. يعني عندما تتصادم نتائج الدراسات السيكولوجية مع التنظير الليبرالي للأفكار المتحررة، فإن الموقف المنتظر هو السكوت وعدم مواجهة الليبرالية بالعلم. هذا الموقف ينتظر مما يعد أكبر منظمة محترفة لعلماء النفس في العالم.

عندما تصل تلك الدراسات التي يقوم بها كبار المختصين، إلى نتائج خطيرة على السلوك الإنساني، نتيجة التعاطي مع أفكار الانفلات الجنسي

^١ أجيال في خطر ص ٢٨.

والتححرر اللا مدروس، فإن السياسة تفرض على أولئك المختصين أن يكبحوا مسير العلم؛ إرضاء لمشاعر الليبرالية. إن دراساتهم على الأقل لن تجد صدی يذكر. لن يتصدى الإعلام لنشرها والطنطنة بها صباحا ومساء. لن تجد المجالات البحثية تخصص قسما من حقولها لبحثها وتطويرها. هكذا تكبح الليبرالية جماح علم النفس، إذا شاء أن يعارضها.

ولكن كيف تفعل ذلك؟

لو كانت الليبرالية كنظيرتها الشيوعية، فإن الطريقة المعروفة هي القمع. الأدوات البوليسية موجودة وتكتم أفواه العلماء، إلا بما يصب في مصلحة السياسة السائدة.

ولكن القمع الصريح ليس من أدوات الليبرالية، على الأقل على الصعيد المشهور عنها. الليبرالية ليست نظام ثيموس بالدرجة الأساس كنظيرتها الشيوعية. إنها نظام مكر وشيطنة وخداع وتلبيس.

يكفي أن تقطع التمويل عن تلك الأبحاث التي تعارض رؤيتها للحياة النفسية والاجتماعية. يكفي أن تشن هجوما إعلاميا مضادا يشهر بشخص أولئك العلماء، ولو بالوصم بالتهمة التي روجت وأشاعت قبحها، حتى ملأت النفوس كراهية لها: تهمة الرجعية ومناهضة الديمقراطية. تقول الدكتورة غروسمان: (على سبيل المثال، عندما أشارت دراسته إلى عواقب سلبية، لدور الرعاية البديلة للأطفال، تم وصم الباحث بأنه عنصري يمارس التمييز على أساس الجنس. آخرون ممن أعلنوا عن نتائج مثيرة للجدل تعرضوا للحصار والتهديد باتخاذ تدابير قضائية)¹.

¹ أجيال في خطر ص ٢٩.

إن هؤلاء الباحث لم يناقشوا علميا كما ترى. لم يستخدم معهم أسلوب المعارضة بواسطة القمع، بل بواسطة الإرهاب. ولكنه إرهاب حضاري بأسلوب متمدن وابتسامات لبقة. (الوصم). ما قيمة الحقيقة العلمية لذاتها؟ الحقيقة العلمية في المجتمع المادي طريق للشهرة والمجد والثراء، لا أكثر. فإذا كانت تؤدي إلى عكس المطلوب، فعلى الحقيقة السلام. (الحصار). أن تكون منبوذا اجتماعيا ويروقراطيا، هذا ثمن فادح في كل المجتمعات، لا سيما مجتمعات الحس والمادة. (التهديد باتخاذ تدابير قضائية). نعم، ربما تستحق الحقيقة منك أن تدافع إلى حد ما. ولكن هل ستصمد أمام التهديد (المشروع) باستخدام القانون ضدك، حتى إذا جانب القانون العدالة هنا!

ومن الأمثلة على تأثير السياسة الديمقراطية على العلم، ومحاولة صرف اتجاهه إلى ما يوافق الرؤية الليبرالية: ما حدث مع اختبار مقياس الذكاء، المعروف والشائع الاستخدام.

وضع هذا الاختبار، وطور، بناء على أسس علمية يصر عليها علم النفس. وقد اعتمد في كثير من المؤسسات العلمية والاجتماعية في المجتمع الليبرالي.

المشكلة مع هذا الاختبار: أنه يشهد درجات متدنية وضعيفة من قبل الفقراء والمنتسبين للأقليات، من بين الخاضعين لإجرائه. القاعدة العامة: أن هؤلاء يحرزون درجات أقل بالنسبة إلى بقية الشرائح.

وهذا ما حدا بالسياسيين أن يعترضوا على الاختبار ويتهموه بالتحيز، وينادون بحذفه من الجامعات والمؤسسات التي تفيد منه. وسرت الاعتراضات السياسية إلى الإعلام. وسرعان ما انبسطت قناعة شائعة بشذب الاختبار، واتهام

نتائجه بعدم الموضوعية والابتعاد عن الدقة. باختصار: شاع بين الأوساط المجتمعية أن هذا الاختبار مقياس غير علمي.

ولكن الواقع الذي يؤكد عليه علماء النفس: أن الاختبار علمي ودقيق، إلى المدى الذي يوفر إمكانية الاستفادة منه كما هو مطلوب. ولكن تأكيداتهم هذه ذهبت أدراج الرياح. فالسياسة الليبرالية تقول -أو لا أقل: تغمز من طرف بعيد- أن هذا الاختبار طريقة غير علمية. والإعلام يعمل طاقاته لبث هذه المزعمة وترسيخها في الأدمغة. ولا بد أن تنتصر هذه السياسة على العلم في هذه الأدمغة. وقد انتصرت فعلا، وللدرجة التي أثرت بالمحاكم القضائية، التي أصدرت عدة أحكام متوافقة مع هذه الرؤية. بل وتدخلت قرارات القضاة في فرض القيود على استخدام ذلك الاختبار¹.

ومن السهولة بمكان أن يحدس السبب الكامن وراء هذا التحيز الظاهري في نتائج الاختبار؛ فمن المؤكد أن الفقراء والمنتمين للأقليات الاجتماعية، هم الأقل فرصا للاستفادة من إمكانيات التطوير العلمي. لا ريب إن هؤلاء قد تعودوا من الحياة، أنها تنزعهم من أروقة المكتبات، إلى غبار العمل وطلب الرزق. إنهم، على أي حال، لم يمتلكوا فرص الدخول إلى المدارس التمهيدية المرموقة، التي تطلب أجورا دراسية باهظة، ناهيك عن توفرهم على تقنيات التعلم الحديثة المتطورة من كومبيوترات وأجهزة الكترونية.

ولكن السياسة الليبرالية تتصرف هنا من باب رد الفعل المعاكس؛ لأن الرأي الذي كان سائدا في أوروبا، والغرب عموما، حول تلك الشرائح،

¹ أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ١٣٦.

وإلى وقت قريب: هو أنها شرائح متدنية، أنواع أقل مستوى تطوريا من مستوى الإنسان الأبيض والطبقات البورجوازية. إنه بعبارة أخرى: حيوان مطور ليكون خادما للإنسان الطبيعي. فهو لا يمتلك مستوى الذكاء الذي يضاهاه ذكاء أسياده وزعمائه. بهذه الذهنية المريضة عومل العديد من كبار العلماء والمفكرين والأدباء في أوروبا؛ لمجرد انتمائهم لتلك الطبقات الكادحة أو الفقيرة.

وبما أن الليبرالية هي بقول مختصر (رد فعل على الطريقة الأوروبية السابقة)، فمن المفهوم إذن أن تتعامل مع هذا الموقف بدون اتزان، إن برز مجددا، ولو بشكل معاصر، واعتمادا على العلم المعاصر.

وكان يجدر بها أن ترفض الموقفين معا، الفعل ورد الفعل، وتلتزم جانب المنهج العلمي المجرد، أيا كانت تصب نتائجه. يقول خبراء الدراسة التي تمت بمعية الأستاذ ليلينفيلد بأنه: بدلا من إنكار هذه الاختلافات في نتائج الدراسة بين الشرائح الاجتماعية، ينبغي الاعتراف بوجود تلك الاختلافات ومن ثم البحث عن أسبابها ومعالجتها.

(١٩) من فوكوياما واحد، ومنا ثلاثا

إن أي خبير سياسي ما كان ليظن، في أوائل الثمانينات، بأن الحقبة لن تنتهي إلا بأفول نجم الشيوعية. الشيوعية ذلك المارد الجبار الذي بسط نفوذه على بقاع شاسعة من أرضنا، ويبد حكومات قوية تحكم بقبضة من

حديد. يتساءل فوكوياما: (ما أسباب أوجه الضعف الخطيرة في تلك الدولة القوية)!. ويقول مجيباً: (أهم أوجه الضعف هذه هو الضعف الاقتصادي).

وإن الباحث لا يقدر على مقاومة إغراء نفس السؤال بحق المعسكر المقابل. إذا قدر أن تنهار الديموقراطية عالمياً بنفس الطريقة، فما أسباب أوجه الضعف التي من شأنها أن تؤدي إلى هذا المصير؟

لن أكتفي بذكر وجه واحد؛ لأنني لست كفوكوياما، بعد نظرتة السياسية، أقدر على تشخيص أهم عامل. سأذكر هنا وجوهاً ثلاثة: الأول: استبداد الإعلام المضلل؛ ذلك أن الأيام علمتنا بأن الخداع والتبليس لا يمكن أن يدوماً إلى الأبد. لا بد أن يتنبه الناس يوماً، إلى أنهم يبرمجون بأن يطلبوا من الحكومة ما تريده الحكومة نفسها، لا أنهم يملون على الحكومة أوامرهم كما هو الظاهر. ومتى ما انتبهوا، سحبوا بساط الشرعية من تحت الحكومة.

الثاني: اللا منطقية في تحديد شكل الحكومة. لا يمكن مطلقاً أن يكون تشكيل الحكومة منطقياً إذا اشترك في تحديده ملايين الأشخاص، يتساوى فيهم رأي المخلص مع المغرض، ورأي الخبير مع الجاهل، ورأي الشاب الحدث مع الشيخ الكبير. مقاليد الأمور، على أقل تقدير، يجب أن تلقى إلى أناس بمستوى عال من الوعي السياسي والاجتماعي. أن يستوي الأمي المتخلف مع الأستاذ المتضلع في تحديد صناعات القرار، هذا ما لا يمكن مطلقاً تسويغه علمياً ومنطقياً.

الثالث: الانفلات الخلقي الذي تفرض سيادته الهائلة على المجتمع، بسبب من روح الليبرالية وتقييد حركة التقنين، وتحديدها إلى الحد الأدنى،

بما لا ينهض بها إلى إدارة مجتمع منظم منضبط إلى الحد المطلوب إنسانيا. القوانين التي تسمح بها الليبرالية، بهيمية أكثر منها إنسانية. قوانين السوق الحرة المطلقة تسمح بسيادة شريعة الغاب - القوي يأكل الضعيف - دون هوادة. قوانين تنظيم الأسرة والسلوكيات الاجتماعية العامة تسمح بشيوع التفسخ الأخلاقي، وانهيار القيم العائلية، وتحكم الشهوات إلى مدى مرعب.

وأنا أميل بقوة إلى ترجيح العامل الثالث باعتباره أقوى العوامل. إن الإنسان تحت ظل هذا العامل لا مرء سيبقى ثملا بالشهوات والرغبات، إذ فسح المجال له أن يعب منها دون هوادة. ولكن إلى متى يبقى ثملا راضيا تحت عقار الهلوسة هذا؟ سيأتي يوم تذهب فيه السكره وتأتي الفكرة، ويكتشف الدمار الذي يتفاقم في مجتمعه وحياته يوما بعد يوم، جراء هذا الانفتاح اللا مدروس. ويصحو من ذهوله ويحاول لملمة شتات وضعه، صابا جام غضبه على من قدم له تلك الكأس.

(٢٠) صلاحيات القاضي فقط أن يقول: رفعت الجلسة

يصف الدكتور علي الوردي روعة المبادئ التي تسير عليها (الحكومات الحديثة) حسب تعبيره، والتي حدث بتلك الدول إلى توكيل محامي، عن كل متهم يعجز عن دفع نفقات الدفاع عنه، فكانت رائدة في هذا الإجراء الذي بات شائعا الآن.

ولكننا نسأل: هل نظام المرافعات عندهم يكون مثاليا على هذا؟ على

الأقل: هل يمكن اعتباره حسنا وصالحا للمرافعة العادلة؟

يقول الدكتور الوردى: بأن المحامين سفستائون كاذبون. ولكن لا لوم عليهم في هذا؛ ليس لأن السفسة أمر محمود، بل لأن مهنة المحامى تقتضى منه أن يدافع عن وجهة نظر موكله. (أما الحق والحقيقة فأمرهما يأتى من بعد ذلك) كما يقول الدكتور الوردى.

ولكن كيف نوجه هذا الكلام؟ يجيبنا الدكتور الوردى عن هذا السؤال، بأن يقدم القاعدة المنطقية التى يستند إليها نظام المرافعات الحديث هذا. لأن قوام المرافعة يكون بالجدل والمنازعة. تفسح قاعة المحاكمة للمتخاصمين أن يطلقوا عنان الجدل إلى أقصاه. ومن خلال الجدل، يكشف القاضي الحقيقة ويحكم بها. يقول الوردى: (لو تركنا القاضي يحكم دون أن يستمع إلى مجادلة الخصوم، اندفع في الظلم من حيث لا يدري. ومن حق المحامى إذن أن يتحيز في جانب موكله؛ إذ المفروض أن يكون في الجانب الآخر محام متحيز أيضا. وما على القاضي إلا أن يوازن بين هذين التحيزين المتضادين، ثم يفصل بينهما حسب ما يقتضيه العدل).^٢

طبعاً إن من يطلب منه استكشاف الحقيقة، في هذا النظام، ليس القاضي؛ إذ نظام المرافعة الرأسمالى قد جر الديمقراطية حتى إلى قاعات المحكمة، باعتماده نظام المحلفين. ولكن لترك هذا الآن، ولنفترض أن القاضي هو الذى يستكشف الحقيقة ويحكم بها استناداً إلى جدل المحامين.

^١ وكما هو معروف: فإن الدكتور الوردى يخالف الفلسفة القويمة بدعوته إلى مبدأ السفسة. وهذا شذوذ فكري غريب عقد للدفاع عنه فصلاً كاملاً من مهزله.

^٢ مهزلة العقل البشرى ص ١٧٠.

فهل هذا النظام يمثل توجهها منطقيا سديدا في تحقيق العدل والقانون، كما يوضح الدكتور الوردى في كلامه هذا حول (الحكومات الحديثة)؟

الجواب: من المؤكد أن المنطق الاجتماعي السليم لا يقبل هذه المقايسة العجيبة من الدكتور الوردى. بل إن التجربة الواقعية تخالف هذا التنظير إلى حد بعيد. يقول الباحث في (علم النفس الجنائي): (في مجتمع مثل المجتمع الأمريكي يتوجه الكثير من النقد باتجاه المحامين. وهو نقد يستحسن أن يوجه لنظام الحياة في الولايات المتحدة بشكل عام. وهذا النقد مؤداه: أن الشخص الثري عندما يرتكب مخالفة أو جريمة، فإنه بسبب قدرته على دفع المال يتوافر لديه طاقم من المحامين، أو ربما جيش من المحامين، يستطيعون أن يوفروا له خدمات الدفاع. وهذا الأمر لا يتوافر بأية حال من الأحوال للشخص الأمريكي الفقير. بل لا يتوافر للشخص الأمريكي المتوسط)¹.

إذن عندما يمثل أمام القضاء الرأسمالي رجلان: أحدهما ثري جاني، والآخر متوسط الدخل بريء، فإن احتمال تجريم البريء لا تقاس بواقع الحال، بل تقاس بالقدرة على الدفع، وهي متحققة بدرجة أعظم لدى الخصم الجاني. معنى هذا أن النظام الاقتصادي الرأسمالي، يضمن صعود طبقة متنفذة من المجرمين الأثرياء، على حساب المستضعفين من متوسطي الدخل. العدالة الاجتماعية حلم خيالي في النظام الرأسمالي؛ إذ الأثرياء فيه، بناء على هذا الكلام، هم طبقة فوق مستوى القانون بشكل من الأشكال.

¹ علم النفس الجنائي ص ٢٨٩.

ثم إن هنالك إشكالية عميقة على نظام هيئة المحلفين المعتمد في الدول الرأسمالية. ذلك أن تلكم الأنظمة قد جرجرت الديمقراطية حتى إلى قاعات المرافعات القضائية. لأن المرافعات هناك لا يفصل فيها خبير قانوني من أعلى مستوى -تمثل بشخص القاضي- كما هو المفروض، وإنما تشكل هيئة من مجموعة مواطنين، يحضرون وقائع الجلسات بالتفصيل، ثم يتداولون الأمر بينهم، وبعد أن يكونوا القناعة الكافية، تتم عملية الاقتراع بينهم لتحديد الحكم في القضية. أما القاضي، فوظيفته إدارة الجلسات وتنظيمها، وتحديد العقوبة، وغير ذلك مما لا يمس بالفصل في القضية.

فالشعب هو الذي ينبغي أن يفصل في المنازعات ويحكم على الجرائم والمخالفات التي تحدث في وسطه. وما المحلفين إلا ممثلين يقومون عنه بهذه الوظيفة.

والمحلفون ليسوا ثابتين، بل لكل قضية محلفيها، يتم اختيارهم من عامة الشعب وفق ضوابط معينة. وينبغي أن لا يتقاعس المواطن عن أداء هذه المهمة؛ لأن اختياره تكريم عظيم له، وفي الوقت نفسه هو فرصة ذهبية لكي يمارس الحكم بنفسه، ويتعرف عمليا على الصعوبات والمشاكل المواقبة لعملية الحكم. ومن هنا، تجد أن الشعب يقدر هذا النظام ويثمنه تلميحا بعيدا ويعتبره حقا دستوريا وواجبا وطنيا. وهنالك ميزة أخرى في نظام المحلفين، وهي أن تحيز القاضي المنفرد، أو اشتباهه، أو انحداره للظلم والفساد، لن يكون له مجال هنا؛ لأن القاضي لا رأي له في الفصل هنا كما ترى.

هذا هو نظام (هيئة المحلفين) الذي يشكل أحد موارد الفخر والاعتزاز في (الحكومات الحديثة).

وفي الواقع: لا يوجد مجال لأن يقبل المنطق هذا الإجراء الذي يعتر به الأكثرية في البلاد الرأسمالية. وهذا شاهد على أن الحق لا يكون مع الأكثرية. المسألة ليست مجرد نزهة تدريبية، يفوز بها اثنا عشر شخصا، يتعلمون بها طرفا ومهارات جديدة. إنها مسائل مصيرية يقف النظام القضائي عليها بأسره، وتتحكم بمقدرات حكومة وشعب. وما أكثر ما تكون قضايا حياة أو موت. إن الإنسان عندما تتعطل سيارته، لن يذهب إلى اثني عشر من جيرانه، لم يسبق لهم أن أمسكوا مفكا للبراغي، ثم يستفتيهم: هل يبدل البطارية أم يصلح الدينمو. ولو فعل ذلك لضحك عليه الجيران كلهم، ولتندروا عليه في مجالسهم. إذ الموقف المطلوب: هو أن يستشير الخبير، أن يأخذ السيارة إلى الورشة المشتملة على متخصصين من ذوي الخبرة، متخصصين قد أصلحوا من قبل عشرات السيارات على الأقل.

قد تكون هيئة المحلفين وسيلة رائعة لجعل الحكم بيد الشعب، وإتاحة الفرصة الذهبية لكي يمارس المواطنين عملية الحكم بأنفسهم. ولكنها لن تكون طريقة مثلى لمحاكمة المتهم، ولن تكون تلك المحاكمة فرصة ذهبية أمامه لنيل العدل والقانون. وقد أثبت الواقع أن هذه الطريقة مليئة بالعيوب. وليس أكبر عيوبها ما يسمى بـ(المحلفين المتمردين)، وهو مصطلح يستخدم لوصف المحلفين عندما يحكمون استنادا إلى عواطفهم، لا بحسب الضوابط القانونية. ومن المشاكل المهمة في نظام المحلفين: إنك لا تعرف مدى تقدير المحلف للقانون الذي سيصوت بناء عليه، خصوصا في الموارد التي تشكل خلافا عرفيا. فربما أن البند القانوني يحكم بتجريم التهريب أو الصيد في المياه المحمية مثلا، ولكن المحلف قد بنى قناعاته على أن هذا

القانون مجحف وأن المتهم لم يرتكب شيئا خاطئا، كل ما هناك أنه قد كسب رزقه بالتجارة أو بالصيد الذين لم يعتبروا خطأ إلا بموجب هذا القانون المجحف. وبالتالي يصوت المحلف بناء على هذه القناعة الشخصية التي نجعل وجودها في نفسه. والموارد كثيرة، وليس التحيز بسبب اللون أو الدين أو غيرها إلا إحداها. ومن العيوب أيضا: عدم تمرس المحلفين بأساليب التشويش، التي يستخدمها رجال القانون في كل من طرف الدفاع وطرف الادعاء العام، تلك الأساليب التي تبعثر شهادات الشهود، وتخلط الحابل بالنابل، حتى تضع الحقائق وتلبس بالأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة. فكل من الطرفين قد تدرّب جيدا، على كيفية الضغط على الشهود، وانتزاع الشهادة التي تصب في مرماه، وحجب وتمزيق الشهادة التي تضر غايته. وعلى المحلف أن يتصيد الحقيقة المشتبكة في شبكات الحيل والمهاترات تلك، وهي مهمة عسيرة جدا على المتضلع بفنون القانون، فكيف بالهاوي المستجد؟ ومن العيوب أيضا: استغراق المحلفين الكثير من الوقت للبت بالحكم؛ نتيجة عدم خبرتهم وعدم تخصصهم في فحص الأدلة وتقييم الدعاوى. الأمر الذي لن يستغرق من الخبير إلا قسطا يسيرا فقط مما يضيعوه من وقت. وما أضمن الوقت في تلكم المسائل وكم ينفق فيه من أموال طائلة، وكم يستنزف من أتعاب للمحامين الذين يتقاضون أجورهم بالساعات لا بالأيام. بل كم سيحطم من أعصاب المتهمين والمتنازعين، وأقربائهم، وأحبائهم، ويشغلهم عن أعمالهم ويحجزهم على ذمة التحقيق!

ولكن أهم العيوب: هو استناد الفصل بالنزاع والمرافعة إلى أشخاص ليسوا ذوي خبرة، ولم يسبق أن أثبتوا جدارة وكفاءة في هذه المسائل

الحساسة. إن الإنسان ليحرق عمره في دراسة القانون والتمرس به، والنبش في كافة أصوله وفروعه، وبالكاد يبلغ المنزلة التي تجيز له الاستشارة القضائية. فكيف نفتح المجال لمن لا يملك من الرصيد المعرفي القانوني، إلا بمقدار الثقافة العامة غير التخصصية، فنطلب منه الاستشارة القضائية، الفاصلة في قضايا الدماء والأموال والأعراض، ثم نعتمد على تلك الاستشارة، لا لشيء إلا لنطبق مبدأ الديمقراطية وحكم الأكثرية؟

إن تحيز القاضي، وسائر عيوب القضاء، لا تقصر عن التدارك، بنفس الطرق المتخذة للحد من عيوب هيئة المحلفين: ألا وهي علنية المرافعات، ووجود محاكم الاستئناف، وإجراءات السلطات القضائية العليا، وفتح المجال أمام الطعون.

والحقيقة: إن أهم العوامل التي تؤدي إلى تمسك الحكومات الديمقراطية بنظام المحلفين القضائي: هو العامل الأدبي، بمعنى أن إلغاء هذا النظام أو الطعن فيه، يعتبر طعنا مباشرا بالفلسفة الديمقراطية نفسها. إنه يقدم عينة مصغرة عن لا منطقية الاستناد إلى حكم الأكثرية - لا ذوي الاختصاص - في القضايا المصيرية. قالوا: (مع تحول المجتمع إلى مجتمع أكثر تعقيدا، يخشى العديد من الناس من أن المواطن العادي يزداد ابتعادا عن الحكومة. وأن الرجال والنساء يفقدون الإحساس بالمشاركة الديمقراطية اليومية.

فالخدمة في هيئات المحلفين ربما كانت الوحيدة، من بين ما يفعله المرء، التي لا تزال تؤمن ذلك الإحساس بالمسؤولية والمشاركة^١.

ونقول: يا له من ثمن باهض آخر، يضاف إلى الأثمان التي يجب تكبدها، في سبيل التمسك بنظام قائم على اللا منطقية: وهو أن نضحى بعلمية القضاء والأصول الموضوعية السديدة للمرافعات القضائية، لا لشيء إلا لندرب ثلة من المواطنين على أن يكونوا (ديمقراطيين)!

ما أشبه هذا الطقس بما ينقل عن طقس موغل بالقدم، عن حضارة وادي الرافدين في القرن الثامن عشر قبل الميلاد^٢: وهو طقس تتويج مواطن من عامة الناس ملكاً لمدة يوم واحد، خلال احتفال عارم. تقليد ديني اتبع هناك في كل خريف استرضاء لمزاج الآلهة. فيقعد هذا الملك على العرش، ويأمر، ويحكم حكم الملوك، يوماً كاملاً. وفي ختام الاحتفال، تتم التضحية بحياته إكراماً للآلهة.

إن ما يتم التضحية به للآلهة الديموقراطية اليوم، ليس المتوجين بتاج هيئة التحليف. بل يتم التضحية بمنطقية النظام القضائي، ودقة الفحص القانوني في المحكمة، وفرصة المتهمين بنيل محاكمة قائمة على أساس موضوعي سليم.

(٢١) التفريط القيمي

فلنرجع إلى صاحبنا المتحمس فوكوياما، ولنحاول أن نفهم تصوره الفلسفي حول متانة الديموقراطية. ذلك أن هذا المفكر قد دافع عن هذه الإيديولوجية، دفاعا باسلا مستميتا، له طابعه الفريد. ورغم سائر الاعتراضات التي تثار عليه، فقد نجح على أي حال في وصف الديمقراطية وصفا حسنا. يقول فوكوياما: بأننا لا نستطيع أن نتصور عالما أفضل من العالم الليبرالي. ولكنه لا يتمالك من أن يستدرك على هذا الكلام والاعتراف بأنه رأي كل إيديولوجية في كل عصر ومصر. (في زمن أجدادنا، كان بوسع الكثيرين من المتعقلين أن يتنبأوا بمستقبل اشتراكي زاهر)^١. فالاعتراف بالمفارقة في كلامه أمر لا مفر منه. ولكنه يتعلل بأن البشر قد قطعوا شوطا كبيرا في تجربة البدائل حتى وصلوا إلى هذه الصيغة. فلا بد أن تكون الصيغة الأفضل.

فالإنسان يتعلم من أخطائه. ومنذ فجر التاريخ وأجدادنا يرسمون كل يوم طريقة جديدة في تنظيم وإدارة الجماعة. وكل تجربة تلوح، أول ما تلوح، كأنها الحل الأكمل، الذي لا يتصور حل أكمل منه، وأصلح لبني البشر. ولكن سرعان ما تكشف الأيام بطلان هذا الرأي. وبالممارسة تظهر العيوب. فيسعى الإنسان أن يتدارك الوضع ويضع الحلول لردم الشقوق. ولكن الحلول بدورها لا تسد خلة إلا وتفتح غيرها. وبهذه الطريقة يمتد الجهد المتواصل في إنجاح التجربة، مع ما يكلفه هذا من وقت ومال وعرق. وأحيانا بل غالبا- ما يكلفه من دماء أيضا. وفي النهاية يدرك أن العيوب أكبر من أن تتدارك. فيتخلى عن التجربة برمتها ويضع الأسس لتجربة مختلفة بديلة.

^١ نهاية التاريخ ص ٥٨.

وتكجى نفس العملفة رءا من الزمان. وهكذا. وفوكوئاما يرى أن الإنسان قد استنفذ البءائل كلها. وأنه لفس فى الإمكان ءجربة أخرى؛ فقد نفذ رصفء الاحتمالات فى ككم البشر؁ فلم فبق إلا صفة أءفة؁ هف اللبرالفة. وبككم كونها الأءفة؁ فنبغف أن فكون مفوفرة على سائر الآبرات المءراكمة من ءءارب السابقة. بعبارة أخرى: فبب أن فكون مشءمة على سائر مزايا الصفف السالفة؁ وأن فكون منزهة عن كفف العفوب ءف ففها. وهذا هو معنى أنها الصفة الأفضل: أنها نفةة ءراكم قرون من آبرات ءءارب البءفة. فلا بد أن فكون أصلح منها كففما.

وهذا الكلام لا فمكن قبوله بأف ءال من الأحوال. فأولا: كونها آخر الصفف لا فعنى بالضرورة؁ اشءمالها على مءاسن ما سبق؁ وءنزها عن مساوءه. هذا لا فءءده كونها الأءفة بل فءءده نسفها ببء ذاته. ومن السهولة بمكان أن نرى بأن نقاط الاشتراك بفن هذا النسف؁ وبفن ما سبقه؁ لفس مءاسن صرفة؁ بل لقد كعم من مءاسن البعض ومساوء البعض؁ إضافة إلى ما ءفرء به هو.

وءانفا: معنى كون الءفمقراطفة اللبرالفة آخر الصفف؁ فعنى أنها آخر الصفف ءءى الآن؁ لا آخر الصفف مءلقا. كل فءفولوجفة نهضء؁ وكل ظن منظرفها أن الفكر الإنسانف قد ءمآض عنها؁ ءم عقم عن فرها؁ ولن فولد بعء ما فبزهاف إلى أبء الأبءفن. كل فكر سفا سف واءءماعف -سواء انءصر ءأفره فى بقعة مءءوءة أم طال بقاعا شاسعة- فآءى وهو فصفع رؤوسنا؁ بأن الآلة ءف صنعة أءكمت صنعه؁ ءم انكسرت إذ بلغت به منءهى طاقتها. وءآءى الأيام

لتكذب الظنون وتنجب لنا نظاما جديدا، يمر بنفس المراحل ويزعم نفس المزاعم.

لا يمكن مطلقا، مهما أعجبنا الديمقراطية الليبرالية، أن نحجم طاقات الفكر البشري عن إنتاج ما يبهها. وافترض غير هذا جمود فكري وتحجر أخلاقي صرف. الديمقراطية الليبرالية على المحك الآن، وقد صمدت ببراعة منقطعة النظير. ولكن من يدري ماذا تخبئ الأيام لها. ورب واقف طال وقوفه ثم وقع على حين غرة. ورب تدابير أحكم حبكها وتوليفها فإذا حتفها في نفس تديرها.

وثانيا: نسأل فوكوياما نفسه: ما السر وراء قيام وصمود الإيديولوجيات. ما هو المؤثر الأساسي في أن ينهض نظام ما، وأن يبقى متماسكا قويا ثابتا في المجتمع، ولأطول فترة ممكنة، إن لم نقل إلى الأبد؟ بماذا تشخص -يا فوكوياما- صلاحية النظام للنهوض والبقاء؟ نحن نريد أن نعرف.

ويجبنا فوكوياما مشكورا: إن كل كيان حاكم يحتاج إلى عاملين لغرض وقوفه واستمراره: العامل الأول: مصدر للشرعية طويل الأمد. والعامل الثاني: وسيلة ناجحة لحل المشكلات المزممة المترتبة¹. ذلك أن كل نظام لا يمكن أن يجبر الناس على الرضوخ لحكمه وتسلمه، إلا إذا فرض عليهم الاعتراف بشرعيته، أي كانت الوسيلة التي يتخذها لذلك. إذ من غير المعقول أن يقفز كل من طاب له على منصة الحكم، ثم يأخذ بإلقاء الأوامر والنواهي (إفعل هكذا ولا تفعل هكذا)، فلا بد من طريقة لذلك. وهذه الطريقة إذا

مكنته من تسلم مقاليد السلطة، فليس بالضرورة أن تمكنه من الاحتفاظ بها بيده. وبالتالي يجب أن يكون مصدر شرعية النظام، أي المنطقية القانونية التي تمكنه من فرض نفوذه بين الناس، لا بد أن يستمر -ذلك المصدر- بيده لفترة طويلة، بما يكفي لأن يبقى متسلطا متنفذا.

ثم إن مصدر الشرعية هذا لا يكفي إلا للتوسل -بحق أو بغير حق- إلى التحكم بمسيرة الجماعة. ولكن التحكم بمسيرتهم لا يعني التمكن من قيادتهم إلى بر النجاة. إن هنالك مطبات، هنالك عراقيل جمّة. هنالك مشاكل على طول الخط. وبالتالي يجب أن يكون بيده العامل الثاني: أي طريقة ناجحة لتجاوز تلك المطبات والعراقيل. يجدر به أن يكون متمكنا من أطروحة متينة، تجيد التعامل مع المتغيرات المتضاربة والمتعاندة في المجتمع، بحيث يبقى المجتمع قويا متماسكا، بل ويرتقي إلى الأفضل أيضا.

هذان هما عاملا نهوض وديمومة النظام الصالح للبقاء، في نظر فوكوياما. والحق معه؛ فقد أجاد ووفى ولم يترك لذي حجة حجة. ولكن المصيبة في تطبيق هذين العاملين على النظام الديمقراطي الليبرالي.

فأما العامل الأول: فنسأل: ما هو مصدر شرعية النظام الديمقراطي؟ الجواب الذي يقذفه الخطباء والمتحمسون في آذاننا فورا هو: إن مصدر شرعيته رأي الشعب نفسه، فالديمقراطية هي حكم الشعب للشعب. ولكن الخطباء والمتحمسين إن نفعونا في الحروب والغزوات، لا ينفعونا في إدارة المجتمع ورسم سياسة الدولة. فقد عرفنا أن مقولة (حكم الشعب للشعب) هو مجرد أكذوبة انطلت على البشرية. وأن شرعية النظام الديمقراطي رهن

بعمليات الخداع المدروسة، التي تكفل الاستبداد بواسطة منطق الإقناع، بدلا من الاستبداد بمنطق الإكراه. إذن إن شرعية النظام الديمقراطي رهن بأمرين في الحقيقة: الأول: جهل أفراد الشعب بحقيقة أنهم دمي يتحركون بأصابع النظام، دمي خيوطها شفافة لا تكاد ترى، يخيل للرئائي أنهم يتحركون من ذاتهم بدون خيوط تقودهم يمينا وشمالا، يخيل للرئائي ويخيل لهم ذلك أيضا، فيسدرون بهذا الوهم اللذيذ إلى ما شاء الله. والأمر الثاني: رضا أفراد الشعب بهذا الوضع، أي بحقيقة كونهم دمي، حتى لو عرفوا ذلك وجزموا بواقعه. فيكون حالهم في هذا كحال المجتمع السوفيتي كما وصفه فوكوياما في كتابه، إذ أشار إلى أن الظنون في أوروبا قد نسجت حول المواطنين السوفيت، وسرى اعتقاد بأنهم راضون بسلطة القمع الشيوعية، طيلة تلك السنوات المتطاولة، طالما أنها تحصن المجتمع من التبعر والانهلال.

هذا هو التطبيق المتوفر عند الديمقراطية الليبرالية للعامل الأول إذن. ولا شك أنه تطبيق قوي من شأنه أن يكفل الشرعية لها لوقت طويل، بمعنى أنه يوفر لها الغطاء والحجة اللازمة لكي تبقى محتفظة بمقاليد السلطة. ولكن إلى متى؟ لا نعلم. قد يكون إلى الغد. وقد يكون إلى قرن من الزمان أو قرنين. هذا ليس مهما الآن. المهم أن النظر في طبيعة هذا اللون من الشرعية يقضي ببطلان التواصل إلى ما لا نهاية. يقضي بخلط الاعتقاد بأن الديمقراطية هي آخر الحلول وأفضلها. إذ الخدعة مهما طالت لا بد أن تنكشف في النهاية. والمخدوع إذا أعجبه وضعه يوما فلن يعجبه في كل يوم.

وأما العامل الثاني: أي المعالجة التي تقدمها الديمقراطية الليبرالية لمشاكل المجتمع، فإن الأمر ليس سرا أنها معالجة متناقضة تتكشف تناقضاتها

كل يوم أكثر. إن الحلول الترقية تجدي معها وتكفل لها الصمود ردحا من الزمان قد يطول. ولكننا عرفنا أن الحلول الترقية إذا سدت خلات المجتمع لفترة من الزمان، فإن المشاكل لا بد، في يوم، أن تبلغ حدا لا ينفع الترقية معه. ولا يبقى في اليد مجال للمكابرة، فنضطر أن نصرف النظر عن الإيديولوجية إلى إيديولوجية بديلة، ننظر لنفسها على أنها العلاج المطلوب المأمول.

إن نفس روح الليبرالية كفيفة بهدم المجتمع هدمًا متأنيا، كما كانت نفس روح الشيوعية تهدم المجتمع السوفيتي. كلا الإيديولوجيتان مرسومتان بشكل لا ينسجم مع طبيعة النفس البشرية. كلاهما يعاني من تفريط قيمي معين.

التفريط القيمي في الشيوعية: أنها أهملت تقدير مبدأ الملكية الخاصة باعتباره جزء لا يتجزأ من طبيعة النفس البشرية. الإنسان ينزع إلى التملك، وحرمانه من هذا الحق تصرف بالطبيعة البشرية بما يخالفها. فكان محتوما أن تتحقق التنبؤات الفلسفية وبنهار المجتمع الشيوعي.

وأما التفريط القيمي في الليبرالية: فهو أنها أهملت تقدير الطبيعة المنفلتة والفترة الجامحة للإنسان، إذا خلى وطبعه دون قوانين كافية لضبط سلوكه. هنالك مستوى معين من الضبط لا استغناء عنه بأي حال من الأحوال. لا ينفع أن نتعلل بأن الحرية حق بشري لكي نطلق الطبيعة البشرية من عقالها إلى أبعد مدى. لا مناص من تدخل الحكومة بحياة الأفراد تدخلًا مدروسًا - لا إفراطيًا ولا تفريطيًا - في سبيل تنظيم علاقاتهم بعضهم البعض. إن التدخل التفريطي، بمعنى إهمال التدخل في مواقع ضرورية، ونعرف سيكولوجيا

واجتماعيا ضروريتهما، إن إهمال التدخل في هذه المواقع، بحجة أنه إخلال بالحقوق الشخصي، لا مرء أنه لا يصب في مصلحة المجتمع جزما.

اتكلت الشيوعية على روح التعاون بين الأفراد إلى أبعد مدى، واتكلت ضررتها الديمقراطية على الضد من ذلك، أي على روح التنافس والتغالب بين الأفراد. وكلا الضرتين مخطئتان، وليس هذا هو ما يسعد الزوج فعلا. وإن الأيام قد أثبتت سوء تقدير الشيوعية فسرعان ما طلقها الزوج. والآن تتكشف أمام عينيه سوء تقدير الأخرى كل يوم أكثر. ولا مناص من أن يضيق ذرعا بالوضع يوما، فيطلقها ليرتمي في أحضان ثالثة. ولعل الديمقراطية تتزين وتتجمل له كل يوم، بفنون لم يجد بمثلها الزمان. لا بأس سينفعها ذلك إلى حين. وربما لوقت طويل نسبيا.

لو أن مشعوذا قد نظر في كرتة الزجاجية، وقال: (أرى اجتياحا تاما للديمقراطية أو شبه تام في الكرة الأرضية. أرى الديمقراطية تغمر أنحاء المعمورة. وأرى المجتمعات مجتمعا مجتمعا ينحني لها تقديرا واعتبارا ويتسلم من يدها دستور الحياة بتقديس. أرى الحكومات الليبرالية تتزايد باطراد حتى لا تبقى حكومة دون هذا إلا وعدت من الشواذ. وأرى بعد هذا الناس يعيشون في كوكب ديمقراطي ليبرالي. وبعد هذا، أرى شمس الديمقراطية تبدأ بالجنوح من كبد السماء نحو الغسق. أرى أول بوادر التذمر والتبرم. أرى سيماء الخيبة تملو وجوه الناس. أرى أزمة اقتصادية جديدة أعنف من سابقتها، تعصف بسبب من سياسة السوق الحر المنفلتة. وأرى أزمة أخرى، وأخرى، أرى تقاربا في الأزمات، فهذه هي سيرة حياة الأزمات أنها تتقارب كل يوم، إذ ضريبة إصلاح كل أزمة يمهد لأزمة أخرى أو أكثر. أرى

الديمقراطية تجهد في لملمة الشتات وسد الثغوب المتجددة الدافقة بالمياه. أرى الديمقراطية يوما وقد وقفت بياس مدركة عجزها عن الاستمرار. وأراها أخيرا قد جمعت متاعها -التمثل بكتب المنظرين لها وخرائط خبرائها- وغادرتنا إلى غير رجعة)..

أقول: لو أن مشعوذا قد قال هذا أمامي، لربما جعلني أعيد موقفي من أمثلة (كذب المنجمون ولو صدقوا). لقد جاء في كلمات عالم الاجتماع الكبير انتوني غدنز ما يلي: (يوحي الانتشار المتسارع للديمقراطية الليبرالية بنجاحها كنظام سياسي. غير أن التجربة، خلال العقود القليلة الماضية، تشير إلى عدد كبير من التناقضات والمخاطر التي ينطوي عليها النظام الديمقراطي، سواء في المجتمعات الغربية المتقدمة، أو في دول العالم النامي. بل إن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، التي رسخت فيها المؤسسات والتقاليد الديمقراطية منذ عهد بعيد، تشهد الآن موجات من مواقف التذمر، والمعارضة، والإحساس بالخدعة. وتتصاعد هذه الاحتجاجات والتساؤلات، بصورة خاصة، حول الديمقراطية في عقر دارها؛ أي في أوروبا والولايات المتحدة، تعززها حركات اجتماعية في أقطار العالم الأخرى. وتشير كثير من الدراسات ومسوح الرأي العام في مجتمعات أوروبا والولايات المتحدة، إلى أن قطاعات متزايدة من الناس قد بدأت تظهر استياءها تجاه النظام السياسي، أو تبدي عدم الاكتراث تجاه أساليبه ومخرجاته النهائية)¹.

هذا الكلام قد لا يعجب المواطن في دول العالم الثالث، أي من تعود النظر إلى الديمقراطيات الغربية على أنها الحلم المنشود، الذي ينام

¹ علم الاجتماع ص ٤٨٠.

ويصحو على أمل أن يعيشه ذات يوم، ويلقن أولاده أن يحلموا مثله، بل أن يسوّد الصفحات و يقيم المؤتمرات ويشعل الثورات في طريق تحقيقه. إنه كذلك لن يعجب المواطن الغربي المخدر، بفعل النمط الذي يبرمج به من المهد إلى اللحد. كل هذا لأن الإعلام قد نجح -بقصد ودون قصد معا وسويا- في أن يجعل من المألوف: أن تكون الديمقراطية هي الفكرة الأشد بريقا بين الأفكار، نجح بأن يجعل من المألوف: أن يكون كل ما يناهض الديمقراطية، يكون مناهضا للإنسانية والقيم النبيلة. إن إدراكنا لحجم التأثير الإعلامي يندرنا: أن من الحكمة أن نهج أسلوب الفيلسوف ميشال فوكو، بأن نعيد النظر في ما ألفنا وجوده، وأن نستشعر (الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف)، وأن نجعل (كل ما هو راسخ موضع إشكال)، وفقا للإطار الفلسفي بعيد النظر، لميشال فوكو¹.

(٢٢) الشيوقراطية والتصوير المسبق

عزيزي القارئ هل أنت مع فكرة الشيوقراطية أم ضدها؟ أنا واثق أن الإجابة واضحة جدا عندك، وقد كونت قناعة تامة لا تزحزح عنها. ولكنني أحب أن ألفت نظرك لحقيقة قد تكون غافلا عنها، برغم أنها في صلب هذه القضية.

أطرح هنا سؤالاً: هل الديمقراطية مع الشيوقراطية أم ضدها؟

طبعاً إن الإنسان لا يمكن أن يدعي -في أيامنا هذه- بأن الديمقراطية حيادية حيال الشيوقراطية. الشيوقراطية هي الحكم الديني، هي أن

¹ ميشال فوكو المعرفة والسلطة ص ١٠.

نجعل من الحكومة، مؤسسة يكون لرجال الدين فيها نفوذاً، إلى حد ما. ولا يعني هذا أن كل من تقمص شخصية الكاهن، وصار له رأي في الدولة، أنه قد حقق حكومة الثيوقراط، كما يشيع الوهم بهذا - ولعل من يشيعه هم الديمقراطيون أنفسهم-.

أن يتمنطق الوزير أو المستشار الحكومي بمسوح الرهبان والقساوسة، أو يتوج أيا منهما رأسه بعمائم الفقهاء أو قلانس الأحبار، ثم ينادي بتطبيق الدين، كل هذا لا يعني أن الحكومة ثيوقراطية. فمن الواضح أن نظام الدولة الديموقراطية يسمح، بأن يلبس المنتخب أو المرشح الفائز بالانتخاب، ما يشاء من لباس، وأن ينادي بما يشاء من أفكار. فليلبس المسؤول اللباس الديني، ولينادي بأفكار الدين وقيمه، من على منصة الحكم. هذا لا يكفي بتاتا لكي تكون الحكومة ثيوقراطية. هذا لا يخرج الحكومة عن كونها ديموقراطية إلى كونها ثيوقراطية. الثيوقراطية أسس أخرى، تتعارض تماما مع أسس الديموقراطية. بل لو حكم موسى وعيسى ومحمد (صلوات الله عليهم) الدولة، باسم الله، بالنظام الديموقراطي، لما صح أن نقول عن الحكومة أنها ثيوقراطية، لما صح أن نصفها بأنها حكما دينيا. لن يصدق على مثل هذه الحكومة إلا اسم نظامها: حكومة ديموقراطية بنظام ديموقراطي.

الثيوقراطية لن تكون ثيوقراطية أبدا إذا شابتها الديموقراطية ولو بمقدار قطرة في بحر. إننا إذا مزجنا الثيوقراطية مع الديموقراطية، فإن الناتج لن يكون سوى: الديموقراطية خالصة لا شوب فيها. وذلك لأن تطبيق الحكم الديموقراطي يسمح، بأن تمزج عشوائيا كل ما تريد من أفكار وقيم وأخلاق ورؤى، تخلطها عشوائيا في قدر واحد، تخلط الأشياء مع أضدادها، ثم تقدم

هذه الطبخة للشعب. والشعب إذ يحصل على مزيج من الطعوم المتنوعة، يمكن لكل فرد منه أن يميز الطعم الذي يعجبه، فيلتذ به بحسه، غافلا عن كون الطعم الذي يعجبه، قد تبعثت خصائصه وفوائده ضمن المزيج المتضارب.

الثيوقراطية أبعد ما تكون عن هذا. إنها طعم واحد يأبى أن يخلط بغيره. قد يقبل بأن يخفف، أو يقبل بأن يركز، لكنه لن يقبل مطلقا أن يخلط بغيره. ومتى ما ارتكبنا هذا الفعل بحقه ومزجناه بغيره -أيا كان هذا الغير- فقد قلبنا الثيوقراطية إلى شيء آخر لا يمت إليها بصلة.

يشاع الآن أن الحكم الديني قد أثبت فشله؛ نظرا لأن النظام الديموقراطي قد سمح لرجال الدين بأن يتسلموا مقاليد السلطة ويبسطوا رؤيتهم الكونية والاجتماعية، فلم نظفر بحكم مقبول.

ولكن كون النظام الديموقراطي قد سمح لرجال الدين بأن يتسلموا مقاليد السلطة، لا يخرج النظام الديموقراطي عن كونه ديموقراطيا كما هو واضح. وعليه: فكل مساوئ النظام التي تتمخض عنها الأيام، لا تصب إلا في سمعة الديموقراطية نفسها. ويبقى الحكم الثيوقراطي بعيدا عن المنال تطبيقا ومعرفة عملية.

فقد عرفنا أن الديموقراطية في موقف الضد والتعارض مع الثيوقراطية؛ لأن الثيوقراطية تأبى أن توجد أو تلوح من بعيد ما دامت الديموقراطية في الميدان. الثيوقراطية الحقة متى ما وجدت، طردت كل إيدولوجية غيرها. ومن ذلك الديموقراطية.

وقد علمنا بهذا أن الديموقراطية والثيوقراطية خصمان على أشد ما يكون الخصام. كذلك علمنا بأننا لا نعرف من الحكم الثيوقراطي إلا النزر اليسير جداً؛ لأن الأغلبية الساحقة من الديانات، لم يقدر لها نفوذ حقيقي، بما يجعل الحكم ثيوقراطياً، إلا لماماً نادرة. بل لو تحرينا الدقة، لوجدنا أن معظم الحكومات الثيوقراطية التي يسهب التأريخ بوصفها، ليست حكومات ثيوقراط في الواقع ونفس الأمر، بل حكومات ثيوقراط ظاهرياً؛ إذ في الغالب، أن الحكم لا يعبأ بالبنود الدينية إلا لخدمة أغراض الحكام، وبما لا يتقاطع مع مصالحهم.

إذن عزيزي القارئ، أسألك مجدداً: هل أنت مع الثيوقراطية أم

ضدها؟

حتى يكون جوابك قائماً على أسس موضوعية تامة، يجب أن تنزع

عن ذهنك مسبقاً، أي تصور رسمه الإعلام حول الثيوقراطية. يجب أن تتأمل فيها بفكر مجرد، بعيداً عن الصخب الإعلامي، فلعلك قد ظلمتها دون أن تعرف!

إن الديموقراطية الليبرالية تناهض الثيوقراطية، فمن البديهي على

هذا أن تكون الثيوقراطية، هي الفكرة الأشد استقباحاً لدى الناس. وكيف لا؛

إذ لا بد أن تطلق الليبرالية غولها الأهوج، ليهاجم الثيوقراطية بشراسة منقطعة

النظير. إذن أي قناعة قد تكونت بشأن الثيوقراطية يجب أن يعاد النظر فيها،

يجب أن يتأمل فيها بتمعق وطول أناة كافرين؛ فبلا شك إن هذه القناعة لا

يمكن أن تكون قناعة مجردة موضوعية، مع التشويش الهائل الذي يحدثه

وحش الإعلام في الدماغ البشري. إذ الإنسان المعاصر قد حقن إعلامياً

بجرعات مركزة جدا من الكراهية للثيوقراطية، وهو لم يزل بعد ممدا على سرير الطبيب الشرير، ليستمر بحقنه كل قليل، بما يكفل أنه يبقى على حال الهلوسة، فلا يشفى ولو للحظة من مقت الثيوقراطية، والحنق عليها، واتهامها بكل المثالب الواقعية والوهمية.

الطريقة المفخمة في إلقاء التدليس الإعلامي تجعل الناس يصدقون دون تفكير. مثلا: عندما تلقى بينهم مقولة (شون أو كايسي) التالية: (السياسة قتلت الآلاف، لكن الدين قتل عشرات الآلاف)، عندما يسمع الناس أمثال هذه العبارات، تجد رؤوسهم تهتز بإيماءات مؤيدة فورا. لكن إذا قلت لأي منهم: على أي أساس إحصائي اعتمدت في تأييدك لهذا الكلام؟ فإنك تراه ينتبه مثلما ينتبه النائم من غفوته، ثم يهز كتفيه علامة الارتباك والجهل.

أساليب الإعلام في التهويل والتضليل ضرورية لترويج الإعلام نفسه. إنه بهذا يروج لنفسه ولبضاعته في وقت واحد. مثلا نحن إذ نعكف على كتاب (وهم الإله) الذي أحدث الكثير من اللغط، وفتح الصفحات الأولى منه، نجد المترجم يقدم إليه بأبهة قائلًا: (عندما يتناول ريتشارد دو كنز نقد الأديان في كتابه (وهم الإله) فإن الله بكل عظمته وجلاله، يقف وجها لوجه أمام عالم الطبيعة والفلسفة دو كنز على خط المواجهة. الله يقدم ما عنده من أنبياء وكتب، ودو كنز يقدم ما عنده من أدلة وبراهين علمية)^٢.

وهكذا ترى مغالطة عالمية ينشرها سلاح الإعلام، في إعلانات أدبية مفخمة تبهر السامعين. فالإعلام العالمي يروج لفكرة الإثنية والمقابلة بين

^١ وهم الإله ص ٢٣٦.

^٢ وهم الإله ص ٢.

طرفين: بين الله، وبين علم الطبيعة والفلسفة. لا يمكن أن تقبل العلم وتبقى على إيمانك بالله. الله والعلم نقيضان لا يجتمعان. هذا الكلام يسوق للإعلان إليه بتنظير منقطع النظير. إنك تجلس لتغنم ساعة للترفيه، تروح عن نفسك فيها أمام أي وسيلة من وسائل الإعلام، لتجد أنك تُبرمج، بوعي أو بلا وعي، بهذه المعاندة أو التناقض الموهومين بين الله وبين العلم، يلقي هذا في نفسك بأساليب أدبية متنوعة من قبيل عبارة المترجم هذه. والحال أن بالإمكان أن يضحك الإنسان، لو التفت إلى نفسه، من هذا الكلام، ولأدرك أن لا منافاة: بين أن تكون ثمة قوانين علمية، فيزيائية وكيميائية، تجعل السيارة تسير بهذه الكيفية، وبين أن يكون ثمة مهندس قد صمم السيارة بهذا التصميم، وفق هذه القوانين، وصنعها هكذا. لا تعارض بين العلم وبين الصانع. وعندما يدرك الإنسان ذلك، يعرف بأن المواجهة المزعومة لن تكون بين دوكنز والإله، بل بين دوكنز والإله الوهمي الذي صورته عقله له. وفي هذه الحالة، يقدم الإله الحقيقي ما عنده من أنبياء وكتب، وإضافة لذلك، يقدم الإله أيضا ما عند دوكنز وما عند غير دوكنز، من أدلة وبراهين علمية. يقدم كل هذا مجموعة واحدة من جانبه. ويبقى دوكنز خالي الوفاض. ولنا أن نعذره بعد هذا على عنونته لتصنيفه باسم (وهم الإله)؛ إذ الله الذي تصوره دوكنز وهمي فعلا. أما الله الحقيقي فبعيد عن إدراك دوكنز وأمثاله.

يجب أن لا نخدع بهذه الوسائل الإيحائية المفخمة التي تعملق الواقع وتخلق من الحبة قبة، والتي يلجأ لها الإعلام العالمي في ترويجه لهذه الفكرة أو غيرها. يستمر المترجم، المبهور بإنجازته، في تقديم الكتاب قائلا:

(يبدأ الكتاب بمقولة لدوغلاس آدمز هي أشبه برصاصة الرحمة لكل أفكار الإيمان الغيبي).

فنكتم أنفاسنا، ونتربص مذعورين، ونتعثر في قراءتنا لمقولة آدمز هذه التي ستسبب الدين عن بكرة أبيه، متوقعين صاعقة علمية ستفجر من بين السطور.

ويالخبية التوقع؛ إذ سرعان ما نجد أنفسنا مع كلام شعري، لا مجال لتشبيهه حتى برصاصات مسدسات الماء وألعاب الصبيان. فأدمز يتساءل في مقولته العصماء تلك: هل نحتاج في سبيل إدراك الجمال إلى أمور غيبية؟ (ألا يكفي النظر إلى روعة الحديقة وجمالها؟ لماذا يجب علينا الاعتقاد بأن هنالك جنيات خلفها أيضا؟ طبعاً إن الإنسان، حين يقرأ هذه السطور، يدرك تماماً عدم التوافق بين التقديم الفخم المعبر، الذي قدم فيه الخطيب للجمهور، وبين ضحالة الخطيب نفسه وسخافة مظهره وخطابه. لكن الجمهور كثيراً ما ينخدع بالتقديم، فيظن أن مفوه زمانه سيصعد المنبر ويخطب. وكثيراً ما يخدعه (لا شعوره) بهذا الظن. ففي المسألة لعبة سيكولوجية واتكال على طبيعة النفس البشرية، التي تخدعها مظاهر التفخيم وعبارات الثناء، فتظن أن من -أو ما- قيلت بحقه مستحقاً لها فعلاً. ومن الواضح، بأدنى التفات، وجود فرق شاسع بين إدراك الإنسان لقوى غيبية يقوم العالم عليها، وبين قناعته بجمال العالم دون تلك القوى، والاكتفاء بالمظهر الجميل دون التحري عن واقع أجمل منه يقف خلفه. إن إعجابنا بالعالم دون إله، أو عدم إعجابنا، لا يؤثران في وجود الإله أو عدم وجوده. ولا أحد من المتدينين، أو غيرهم، قد صور معنى (الله) على أنه يعتمد في وجوده على إعجابنا، فيوجد إن راق لنا ويعدم إن لم يكن

ذلك. وإنما يصورون وجودنا نحن -بإعجابنا وغير إعجابنا- تابع لإرادته ومشيئته لا العكس.

وطبعا إن هذه العقليات مسيرة بحكم تفسيرها للدين: على أنه وهم جميل ابتكره الإنسان هربا من ضغوط الحياة. وماذا يكون موقفهم مع من يرى في الدين أسلوب تنظيم وإدارة للحياة بكل تفاصيلها؟ ففي هذه الحالة لا يكون الهروب من الواقع هو اللجوء إلى الدين، بل بالعكس: يكون الهروب من الدين هروبا من الواقع.

(٢٢) تخلف ما بعد الحداثة

ونحن في مقام جوابنا عن السؤال الأساسي في هذا الكتاب (كيف نقنن للمجتمع)، يجدر بنا أن نكون موضوعيين قدر الإمكان. يجب أن نتحرر من أصفاد الوحش الإعلامي وننظر للمسألة بتجرد. فما يدرينا، لعل في تشريعات دينية معينة، ما يداوي أدواء اجتماعية حساسة. والمقنن الموضوعي، سيصم أذنه عن سماع الزعقات المتواصلة، لغول الإعلام الخداع. وسيركز على دراسة وتحليل الشريعة اجتماعيا، بغض النظر عن كل جعجعة قد تثار ضدها.

إن الإطار الدرامي، الذي يصور لنا دائما، عن حكومة الثيوقراط: يتجسم بمجموعة من الكهنة المرعبين، المالكين لزاما الدولة بسلطة من نوع محاكم التفتيش، وبسلاح من الفرسان الكنائسيين، الذين هم على استعداد تام لارتكاب أفظع الجرائم، باسم الرب، بدون أن يرمش لهم جفن، ويتحكم تام في مقدرات الشعب وتسلط مطلق على الرأي العام، بحيث لا يوجد نفس يعبر عن شيء ضئيل من المخالفة، إلا ويعتبر من أشنع الآثام المستوجبة لأقصى

العقوبات؛ باعتباره تحد لسلمة الله وإهانة لشخص ممثله على الأرض. ويتجسم هذا الإطار التقليدي لحكومة الشيوقراط، أيضا، بحرب شعواء على مختلف العلوم والآداب والفنون الإنسانية؛ باعتبارها هرطقة وزندقة وكفر. والحق: إن مثل هذه الحكومة خليقة، أن ترتعد منها الفرائض، وترفض إنسانيا بدون نقاش.

ولكن من قال أن حكومة الشيوقراط لا يوجد لها إلا هذا التطبيق السينمائي التقليدي؟ هل هذا ما نجده فعلا عندما ننظر إلى إيران والفاتيكان وإسرائيل؟

ولم لا نضوغ من الشيوقراط صياغة بناءة للحكومة؟ لم لا تكون مجرد حكومة اتخذت من المصادر الدينية الأساس الأول للتشريع، ولا يكون دور رجل الدين فيها إلا دوره الحقيقي؛ أي الإرشاد والإشراف الديني؟ فإننا نجد أن معظم القوانين المعمول بها الآن بين البشر، وفي مختلف بقاع الأرض، شرقا وغربا، نجد معظم هذه القوانين قد استقيت من الشرائع الدينية. وأن هذه القوانين قد نظمت البشر منذ أقدم الأزمان ولغاية اليوم.

هل ستكون حكومة تنفر منها النفوس فعلا إذا كان تجسيمها للثيوقراطية هو هذا، مع إيكال السلطة التنفيذية للدستور إلى الشعب، وفتح المجال أمام الرأي العام ليقول كلمته بدون خوف، بل وبتدخله في الدولة بالنقد والاعتراض، وبكل ترحيب من قبلها. وأيضا: فتح الباب أمام العلوم والتكنولوجيا على مصراعيه، ليحلق إلى المدى الذي يطاله وأكثر. وكذا فتحه أمام الآداب والفنون؟

إن جواب السؤال عن وجهة هذا النوع من الحكومات، وصلاحيته لتنظيم المجتمع، على أساس بسط السعادة والعدالة معا، هذا يتوقف على إلقاء نظرة، إلى نفس النظرية الدستورية المقترحة فيها. إنها، بهذا الاعتبار، ستكون مثل أي نظرية دستورية أخرى، قد تطرح كمقترح لتنظيم المجتمع، ولن يشكل انتسابها إلى الله على لسان الداعين إليها، لن يشكل هذا الانتساب نقطة ضعف فيها بما هي نظرية دستورية، ولن يكون نقصا فيها، يرجح غيرها عليها، إلا على أساس التعصب ضد كل ما هو ديني. والتعصب، حتى مع فرض أن يغتفر في السياسة والأدلجة، فلا مجال لأن يغتفر إطلاقا في مجال التقنين. وسنعرض عما قليل جانبا يفضح هذا التعصب ضد الدين عند البعض، بما يفقدهم اتزانهم العلمي، ويخرجهم عن جادة النهج العلمي، واضعين الاستثناءات في القواعد العقلية المطردة.

وهنا نجابه باعتراض، شاع، حتى بات مألوفاً للنفوس -وقد عرفنا أهمية الحذر وتوقع الخطر مما ألفتته النفوس - حول عدم صلاحية القوانين المتخذة على أساس ثيوقراطي؛ من باب أنها همجية وتخلف. إن مجتمع ما بعد الحداثة سيقف في وجه المقنن هنا. سيقول له بأن الدين بات موضحة قديمة. الإنسان قد تطور. بعبارة أخرى إنه قد تغير ولم يعد إنسان الأمس نفسه. إن الشرائع الدينية، إذا صلحت لإنسان الخيل والسيف، فلن تصلح لإنسان الأقمار الصناعية.

وهذا الكلام إن راق للمقنن بما هو إنسان حدثوي هو الآخر، ضمن حضيرة الجنس البشري، فإنه لن يروق له بما هو مقنن، بما هو متنكب لقلم التشريع على كاهله ويرنو للمجتمع بقلق من هذه المسؤولية. سيزعجه جدا أن

لا يسمح المجتمع له، بأن ينقب في كل دغل وكل أجمة. إن هذه الأطر التي يخلعها الناس على الأمور، فيصنفونها إلى أمور عصرية وأمور متخلفة، هذه الأطر لا تهم المقنن. إنه لا يعبأ بهذه الأسس التصنيفية مطلقاً بما هو مقنن. ما يهمله في التصنيف أسس أخرى. أسس من مثل: (هذا ينفع في التنظيم أكثر من غيره، وهذا لا ينفع. هذا يصلح أكثر من غيره لسيط التوازن الاجتماعي، وهذا لا يصلح). تلك هي المعايير التي تحكم عملية التقنين، لا دعايات الحداثة وإعلانات الحياة العصرية. القانوني لن يتورع عن التنقيب في القانون الروماني العتيق، لعل فيه ما ينفع المجتمع أكثر من غيره. في كلام (ول ديورانت) نجد إعجاباً بفقرة معينة من فقرات شريعة حمورابي، ويعتبرها الأستاذ (ديورانت) علامة تحضر بارزة، تفتقر إليها الحضارات المعاصرة. يقول (ديورانت): (خير ما في القانون كله هو النظام الذي وضعه لتجنب التقاضي. ذلك أن كل نزاع كان يعرض أولاً على محكم عام، واجبه أن يسويه بطريقة ودية، دون أن يلجأ المتنازعون إلى حكم القانون). ثم يعلق بإعجاب قائلاً: (فها هي ذي مدنية بدائية، يجدر بنا أن نتلقى منها درسا، نصلح به مدنيتنا)¹! وما أكثر الدروس في الشرائع البدائية! بل ما أكثر ما نجد فيها تشريعات، تستوقف النظر، بعمق معالجتها وانسجامها مع روح العصر، ومنطق ما بعد الحداثة، وما بعده أيضاً!

إذن هذا الاعتراض لن يهمل المقنن بشيء. سيرد المقنن على المجتمع الحداثوي بحزم قائلاً: (اسمح لي أن أصل بك، إلى أقصى مستوى ممكن من العدالة الاجتماعية والسعادة والرفاه، ولا تتدخل في عملي).

¹ قصة الحضارة المجلد ١ ج ٢ ص ٢٨.

(٢٤) أساسيات اللا أساس

وهنا نجابه باعتراض آخر. ليس أن الدين فقط شيء عتيق ومتخلف لا يصلح لعصرنا. بل أكثر من ذلك: الدين شيء ضار. شيء يجب التخلص منه ونبذه تماما. هنا المقنن يقف أمام هذا الاعتراض. هل الأصلح للمجتمع أن يتخلص من الدين؟

فلنستمع إلى ما يقترحه الدكتور ريتشارد دوكنز بهذا الصدد. عندما يبدأ دوكنز بوصف جمالية العالم بدون دين، يترنم بهذه النغمة: تخيل عالما بدون انتحاريين أو تفجيرات ١١ أيلول، بلا تفجيرات لندن أو حملات صليبية، بدون تقسيم للهند أو حرب فلسطينية إسرائيلية، بدون مذابح الصرب والكروات... إلخ^١.

ولكن بلا ريب، أن كل هذا ما هو إلا طريقة شعرية، لإيجاد تأثير نفسي في نفس الجمهور. جمهور سئم كافة المآسي، التي ما فتئ الإعلام ينسبها إلى الدين، مباشرة أو دون مباشرة، صباحا ومساء، بحق ودون حق. ونحن لا نجيبه من باب المقابلة بأن نقول: تخيل عالما دون الثورة الفرنسية التي حصدت رؤوس القساوسة تحت المقصلة. تخيل عالما دون ثورة البلاشفة الإلحادية في روسيا القيصرية، وما ارتكبت فيها وباسمها من مجازر، تخيل عالما دون أفضع مأساة في القرن العشرين، أي مأساة الحرب العالمية الثانية، والتي أشعلت فتيلها النازية الألمانية، الفكرة المبشرة بعبادة الجنس الأبيض - لا عبادة الله - معتبرة أنه الجدير فقط من بني الإنسان بالحياة والرقي. تخيل عالما دون مأساة هيروشيما، التي لم تكن إلا من تداعيات تلك الحرب.

^١ وهم الإله ص ٥.

تخيل عالما دون ما حدث من مذابح في فيتنام، التي اتخذت حلبة لصراع أهوج، بين القوات الديمقراطية، الأجنبية عن البلاد، وبين الثوار الشيوعيين الفيتناميين.

لا، لا يجدر بنا أن نجيبه بهذا. ولكننا نجيبه هكذا: تخيل عالما بدون صناع ليبراليين للإرهاب باسم الدين، تخيل عالما خاليا من برنامج الخداع المتواصل، الذي يستهدف الدين بأن ينسب ما ليس من الدين إلى الدين. تخيل أن يتعرف الناس على المثل العليا والقيم النبيلة الموجودة في نظرية الدين، دون أن يتصدى المشبوهين لتقديم أنفسهم على أنهم هم حملة الدين والتنظير إلى صورة ممسوخة عن الدين. تخيل أن يعرض الدين أمام الأنظار دون رتوش ولا تضليل، أن يبصره الناس واضحا مجردا دون موشور (الإسلام فوبيا) والإرهاب المتسربل باسم الدين، وسائر المشوشات العالمية التي حجبت الناس عن رؤية الدين كما هو. تخيل عالما يرى الناس فيه الدين هكذا ثم قل لي: هل أنت متأكد أنذاك بأن الناس لن يفضلوا الحياة مع الدين إن تم لهم هذا؟

إن الاستدلال بالشروع التي ارتكبت باسم الدين لا ينفع في النقض على الدين نفسه. الشرور التي ارتكبت باسم الإلحاد والنظم الوضعية لا تقل عنها، بل ربما أكثر منها. الشرور مرتكزة في طبيعة البشر. وإذا ما اختاروا الانجراف معها، فلا بد لهم آنذاك من الإساءة، إلى كل فكرة نبيلة يرتكب الشر باسمها، دينا كانت أو غيره.

النفور من الئئوقراطئة سببه لئس أن الفكرة نفسها مقئةة ومنفرة. بل سببه البرمجة الإعلامئة حولها إلى حد الإشباع. الإعلام العالمة قد أشبع نفوسنا نفورا من هذة الفكرة.

ونستدل على هذا بثلاث نقاط: الأولى: لالحظ بالوجدان هل ىدعم الإعلام العالمة الئئوقراط أم لا؟ تجد أنه يعارضه بشدة بل بأعنف ما ىكون، صراحة أو مواربة. هذا ىدعوننا أن نتروى قئللا فى رفض الفكرة، فقد عرفنا أن الإعلام العالمة ىؤثر فىنا بشكل استبداءى، وىحرمنا الحكم بموضوعئة على الأشفاء.

الئائئة: نسال: هل وراء الإعلام العالمة أناس ئئوقراطئىن، أو محاىدئن، أو معارضئن للئئوقراطئة بالمرة. عرفنا أن الإعلام العالمة بالدرجة الأساس لعبة بىد السئاسئىن. والسئاسة العالمة الآن -وبالأخص أكثر سئاسة مؤثرة عالمةا، وأعنى بها السئاسة الأمريكئة- هئ أبعد ما تكون عن الئئوقراطئة. بل هئ تعلن رفضها التام لهكذا اتجاه فى الحكم. هذا ىحدو بنا إلى إسائة الظن قئللا؛ إذ لا رىب أن هؤلاء الساسة لم ىدخروا وسعا، فى تسخئر كافة الطاقات الإعلامئة، فى سبئل دعم شرعئة حكمهم للناس. سواء أكان حكما مشروعا أم لا. إذن ربما لم تكن الئئوقراطئة بهذه الرداءة، وإنما سخر الإعلام العالمة كافة طاقاته للتركئز على مئالبها وإنكار محاسنها. وإذا أمعنا النظر فىها بئجرد وموضوعئة، لربما فضلنا محاسنها ومئالبها على محاسن ومئالب غيرها.

الئائئة: هل أثبت التأرىخ أن الحكومات اللا ئئوقراطئة افضل؟ الجواب: لا نجد فى هذا الأمر معيارا للمفاضلة. دائما فى التأرىخ، نجد معيار المفاضلة هو الحكام لا الحكومة نفسها. فالحكومة قد تكون ئئوقراطئة النظام،

ولكن سياسة الحكام مستحسنة بين الناس، وقد تكون حكومة إحادية تحارب كل مظاهر الدين، ولكن سياسة الحكام ترهق الناس بالقمع والفقر والخراب. إذن في مقام المفاضلة يجب أن نعزل تصرفات الحكام عن نظرية الحكومة. إن الحكومة قد تكون ديموقراطية الظاهر، ولكنها استبدادية في الباطن تفرض أحكاما متعنتة بواسطة الإقناع لا الإكراه، الإقناع بالبرمجة الإعلامية المدروسة. والحكومة قد تكون ثيوقراطية، ولكنها تسير بين الناس بمبادئ الشورى والعدل والمساواة. الحكام ليسوا معيار النظرية إذن. بل ندرس النظرية نفسها لنعرف مقدار ما تتوفر عليه من لياقة لرفاه الناس.

الرابعة: نلفت النظر إلى فترة حكم النبي صلى الله عليه وآله كمثال للحكومة الثيوقراطية النموذجية، في الوقت الذي رزح العالم فيه تحت جور الحكومات الظالمة والجاهلة والمستبدة. أما إذا كنت ممن أتخمت نفسك بالأقاصيص البطالة حول تلك الحكومة خاطفة المدة، فالأجدى أن تقارنها على الأقل بما عاصرها من حكومات. اقبل من الإعلام عدسته التكبيرية التي تجعل من الحبة قبة، وهي تؤرخ لتلك الحكومة، أو التصغيرية التي تعكس الأمر، لا بأس، فهل هذا يكفي لطمس الواقع الذي يؤكد على لسان الموافق والمخالف - بأن الناس، في تلك الحكومة، شهدوا نموذجا لم يحدث له نظير، في العدالة الاجتماعية، في فترة من أحلك فترات البشرية!

(٢٥) ما معنى الأنظمة الشمولية؟

من الاعتراضات الأساسية على الحكومات الثيوقراطية: أنها حكومات شمولية. و(النظام الشمولي) مصطلح بغض في أعراف المجتمعات.

اكتسب جزءا من بغضه واستهجانه من بعض أفراده المشخصة، التي عرفت بعوتها وجبروتها، مثل النظام الفاشي، والنظام الشيوعي.

ولكن التحقيق: إن الجزء الأعظم من النفور المنتشر ضد النظام الشمولي، إنما هو متأت من خصمه العتيد: أي النظام الديموقراطي. وباستخدام النظام الديموقراطي لكلبه الأهوج: أي الآلة الإعلامية الهدارة، تحققت الصورة الشائعة عن النظام الشمولي. بل إن من وظف تلك التطبيقات المنحرفة للنظام الشمولي -والمتمثلة بالفاشية وغيرها- في سبيل ضرب سمعة كل الأنظمة الشمولية، إنما هي الديموقراطية نفسها.

وهنا يجدر بالإنسان أن يتأني: إذ معرفة أن الصورة عن النظام الشمولي، قد ارتسمت في ذهنه، من وصف العدو اللدود للشمولية، لا من الواقع الموضوعي المجرد، معرفة هذا يهيب بالعقل أن يتأمل رويدا قبل إصدار الأحكام. إذ لا ينتظر من عدوك أن يقدم وصفا حياديا عنك. لا أقل، ينبغي التثبت من أقواله قبل أن يحكم لك أو عليك.

ولو سألت الناس: ما هو النظام الشمولي، لسارع الكثيرون -وربما الأغلب- إلى لعنه والتحدث عن ويلات النازية والفاشية ودرجاتها العالم الثالث. كأنها هي النظام الشمولي والنظام الشمولي هي، بلا زيادة ولا نقصان.

والحقيقة أن أسلوب النظام الشمولي هو أسلوب شائع جدا في العرف الاجتماعي. بل لعله الأسلوب السائد والمهيمن. ومع هذا فإننا نعيشه ونتعاطاه اجتماعيا دونما استهجان ولا نفور. بل سننفر ونستهجن مخالفة هذا الأسلوب الاجتماعي في حياتنا العادية جزما.

والمؤسسات الاجتماعية المعتمدة على النظام الشمولي كثيرة جدا. ملاجئ رعاية الأيتام مؤسسات شمولية. دور العناية بكبار السن مؤسسات شمولية. ليس النظام الشمولي بحسبه نظاما رديئا. المشكلة الأساسية في إساءة الاستخدام والتوظيف الخاطيء. وهذا ما أثبتت الديموقراطية نفسها أنها لم تسلم منه.

الشمولية تعني الرعاية الأبوية. تعني اضطلاع أصحاب القرار بواجب رعاية وحماية الناس. ومن أجل ذلك لابد من توفرهم على مقدار من السلطة التي تخولهم لرعاية وحماية الناس.

إن أصحاب القرار إما أن يكونوا قد وضعوا في مراكز القرار بحكمة وموضوعية، وكانوا فعلا مؤهلين لاستثمار هذه المراكز في الرعاية والحماية المطلوبين، أو لا. وفي الحالة الأولى: إما أن يكون ثمة دستور أعلى جيد يحتكمون إليه قسرا، بحيث لا يكونوا إلا أداة الشعب في تنفيذ ذلك الدستور الجيد، أو لا.

في كلا الحالتين إذا كان الجواب (لا)، فلا مناص من وقوع الخلل في العملية السياسية تطبيقيا. ولا يعد هذا خلافا في نظرية النظام الشمولي كما هو واضح. ولو تحرينا كافة الأنظمة الشمولية، التي تتخذ راية للتشهير بفكرة النظام الشمولي، لوجدت أن الجواب (لا) هو المتحقق في واقعها.

إذن لم يطبق النظام الشمولي سياسيا، بصيغته القويمية، حتى تثبت من كفاءته في إدارة المجتمعات. وكل ما اجترح بحقه من تهجمات لا يعود لها قيمة. فهو نظام دثر ذكره الصحيح، وحجب واقعه الأصيل، وعمد إلى صورة شوهاء عنه، أخذ الناس بسبها ورجمها ليلا ونهارا دون فهم ولا تدبر.

نعم، يمكن أن ننظر إلى دور رعاية المسنين في تقييم النظام الشمولي، وهل يتحقق النفع المطلوب من الخبراء الموظفين هناك، في سبيل رعاية الناس المتكئين عليهم في ذلك؟

أو لعلنا ننظر إلى أدوارنا كأرباب أسر، ونقيّم النظام الشمولي الذي نمارسه على أسرنا، لنعرف مدى صلاحيته في حمايتهم وتنظيم حياتهم وضمن راحتهم وسعادتهم.

هذا المعنى الإيجابي من الشمولية هو الذي يمكن قبوله من الحكومة الشيوعية المطلوبة. وسائر المعاني الأخرى لا شأن لنا بها.

علما إن الديمقراطية نفسها -بعكس ما تسوق له في الإعلام عن نفسها- هي نظام شمولي. بل الديمقراطية من أسوأ أشكال الأنظمة الشمولية، كما عرفت؛ لأن سلطتها الاستبدادية تتغلغل إلى النفوس وتهيمن على العقول.

والناس في ظل الديمقراطية دمي مسيرة قد تم خداعها بإتقان أنها تسير وفق هواها. وهذا ما التفت إليه كتاب ومفكروا الغرب أنفسهم. يقول هربرت ماركيوز: (يجنح المجتمع الصناعي المعاصر إلى أن يكون شموليا؛ بفضل

الطريقة التي نظم فيها أساسه التقني. فالشمولية ليست فقط تنظيما سياسيا إرهابيا للمجتمع، بل هي أيضا تنسيق اقتصادي لا إرهابي، يقوم على التلاعب بالحاجات من جانب المصالح الكبرى. وبذا فإنه يحول دون ظهور معارضة

فاعلة ضد الكل. فليست الشمولية نتاج شكل معين للحكومة أو لحزب حاكم فحسب، إنما هي أيضا نتاج نظام معين من الإنتاج والتوزيع، قد ينسجم مع تعددية الأحزاب والصحف والقوى الموازية... إلخ)¹.

¹ المجتمع المدني ص ٤٠٠.

(٢٦) القانون وآخر صيحات العلم

هنالك مشكلة تصادف المقنن شرقا وغربا، حتى في أوروبا وأمريكا: ألا وهي الاعتراض عليه -أي على مشروع القوانين- بعدم مسايرة العلم والمفاهيم المطورة في عملية التقنين. لماذا لا يأخذ المفاهيم البيولوجية والسيكولوجية المستحدثة، مجردة؟ لماذا كثيرا ما ينساق مع أعراف وتقاليد، غير معللة علميا، ولا توجد من ورائها أسباب علمية مفهومة، وليست خاضعة للتجربة والمقاييس التقنية والعلمية؟

فهذا الاعتراض ينحو باللائمة على المقنن في أن لا يضع العلم فوق كل اعتبار. ومفروض أن يضع العلم فوق كل اعتبار.

والحقيقة أن هذا الاعتراض بحد ذاته ليس اعتراضا علميا، برغم من كون المنادين به قد رفعوه تحت شعار مناصرة العلم. وظيفة المقنن هي تنظيم المجتمع. هي الحفاظ على العلاقات الاجتماعية في إطار متوازن، يكفل السعادة والرفاه والانسجام، إلى أبعد حد ممكن. إن تحقيق هذا الغرض مقدم فوق كل اعتبار لديه، بما هو مقنن. إنه، كإنسان، ربما يكون ذا نزعة رياضية صارمة في نظره إلى الوجود. ولكن لا مندوحة لديه من أن ينزع عن نفسه هذه النزعة وهو في مقام التقنين؛ وإلا ارتكب الخيانة بحق هذا العمل، وباء المجتمع باختلال التوازن وفقدان الانسجام.

إن تنظيم المجتمع في كثير -بل كثير جدا- من الأحيان لا يخضع لاعتبارات ظاهرة التعليل علميا. بل ربما لا يتوفر التعليل العلمي لها مطلقا، ولكن أثبتت فاعليتها الواقعية، وصمدت أمام التجربة الاجتماعية، وحققت نجاحا باهرا في هذا الصعيد. وفي هذه الحالة يفرض على المقنن أخذ هذه الاعتبارات في نظره، عند إجراء التقنين، وبمنتهى الجدية، مهما ناهضت العلم

ظاهراً أو اصطدمت به. إن المجتمع عند تنظيمه لا يفهم المنطق العلمي ولا يعأ به، وأعني بالمجتمع هنا الجوهر الكلي الافتراضي للناس المجموعين، لا الناس أنفسهم. إن الناس ربما يكونون بمستوى من العلمية العالية والحداثوية، التي تجعلهم يقدسون العلم، لدرجة التعالي على تلك القوانين اللامفهومة علمياً، ولكن هذا لا يمنع في أن تلك القوانين اللامفهومة علمياً تنظم علاقاتهم بينهم، بمستوى قد لا توفره قوانين غيرها. إن المقنن المحترم لمهنته، لا يكون على درجة من التهور، تجيز له التغاضي عن هذا الواقع الموضوعي، وإلقاء نفسه في تيار من المجازفات التي لا تحمد عقباها. إن عملية التحليل والتعليل العلمي هذه، وظيفة أشخاص آخرون لا وظيفته هو. فليكن أن العلم أثبت الواقعة (س) بالأمس، وأن العلم نفسه قد أبطل الواقعة (س) ذاتها اليوم، وأنه سيثبت (س) نفسها غداً، لا يهم المشرع هذا. المهم عنده قبل كل شيء هذه المسألة، وهي: ما هو تأثير (س) في تنظيم المجتمع؟ وكيف تؤثر فيه وإلى أي درجة؟

وفي الحقيقة، إن نفس تقاطع الاعتبار المعين، وتصادمه، مع الواقع الاجتماعي، يشكل سبباً جيداً لإعادة النظر في العملية المدعاة له، أي لذلك الاعتبار المعين. ربما لا تكون الأسس العلمية التي قام عليها تامة؛ إن تصادمه مع الواقع يصلح للتشكيك في تلك الأسس، إلى حد ما على الأقل.

وهكذا ننتهي إلى هذه النتيجة الغريبة في عرف الكثير من الناس، ولكنها مع ذلك مفهومة ووجيهة ومجدية في عرف القانونيين، وهي: أن المشرع غاية ما عنده أن يدرس الاعتبار المنظم للمجتمع، وكيفية تأثيره به اجتماعياً، عليه أن يحلل مدى خدمته لهدف التشريع، أي التنظيم تنظيمًا

منسجما مع الطبيعة الإنسانية، ومحققا للتوافق بين كل وحدة اجتماعية مع باقي الوحدات، لأبعد مدى يمكن تحقيقه.
وأما ما وراء ذلك، فلا شأن له به.

(٢٧) الأيقونة الراسخة

هنا يمكن أن نطرح سؤالاً: حول السر في كون الدين أيقونة ثابتة في المجتمعات. لماذا كان الوضع هكذا؟ لماذا نجد أن الدين يواكب التأريخ البشري، ويمثل جزءاً من هويته دائماً، بحيث ترسخ وترسخ وصار من الظواهر الاجتماعية المسلمة على الدوام؟

طبعاً العقل المتدين يجيبك بكل طيبة: لأن الله شاء أن يعبد في كل زمان.

وهذا الجواب يمكن أن يكون مقنعاً لمقتنعي كافة الأديان السماوية والوثنية، باستثناء المدين بالعقيدة الإسلامية؛ لأن هذا لن يكون كافياً معه. إذ المسلم تربي على: أن الله أبى إلا أن يجري المسببات بأسبابها. الله لا يتدخل ليحدث التغيير بيده، ليس له يد في الحقيقة بل بالمجاز، يده بمعنى قدرته، لأنه أجلّ من أن يحتاج إلى اليد في فعله. طيب، ما هي الآلية التي هندسها الله عز وجل بحيث ضمن بقاء الدين ما بقيت جماعة الإنسان، على الأقل إلى الآن وإلى فترة ليست بالقليلة مستقبلاً؛ كما تدلنا معطيات الحاضر؟ ما هي تلك الآلية؟ وما هو المدى من تأثيرها الذي ينبغي للمقنن أن يعمل له حسابه؟

نجد في كلمات دوكنز بعض الاقتراحات في هذا الجانب^١، كأن نقول بأن الدين أحد عوامل تخفيف التوتر عند الإنسان. إنه أشبه بالحبة الدوائية الفارغة التي توصف في بعض الأحيان للمريض، لا لكي يشفى كيميائيا، ولكن لكي يرتفع مستوى الثقة بالشفاء عنده، مما ينشط نظام المناعة لديه.

وهذا الجواب، دوكنز نفسه ينقض عليه: فكما أن الدين يمكن أن يكون أحد أسباب الاسترخاء والانسجام النفسي، كذلك يمكن أن يكون أحد أسباب التوتر والعصبية؛ نتيجة الاضطرار للتعامل مع الشعور بالذنب كثيرا عند مخالفة الدين.

ورده هذا فيه موارد للتأمل والمناقشة، ولكننا سنعرض عن هذا؛ لأننا أيضا لا نجد هذا التفسير تفسيرا حيويا لرسوخ الدين في المجتمعات، واستحكامه فيها بهذا العمق الشديد، بما يجعله خصيصة من خصائص المجتمع البشري. إن هذا التفسير ينجح مع المتدين المخلص في إيمانه، إنه بهذا يسمح لإيمانه أن يث في نفسه سكينه وطمأنينة، بما يكفل له الراحة الأكيدة. ولكن هذا كم نسبة تحققه في المجتمع بالقياس إلى المجموع؟ لا شك أنه أقل القليل؛ والناس عموما (عبيد الدنيا، والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درت معاشهم، فإذا محصوا بالبلاء قل الديانون)^٢. والمتدين الصادق نادر في كل مكان وزمان. وعلى الرغم من هذا، نجد أن الدين باق

^١ انظر: وهم الإله ص ١٦٨ وما بعدها.

^٢ عن الإمام الحسين عليه السلام. انظر: صحيفة الحسين عليه السلام ص ٢٧٨ الرقم ١٤.

في المجتمعات، بل يشكل أحد أركان الجماعة البشرية. فبلا شك: أن الدين أكثر من مجرد حبة مسكنة.

تفسير آخر يعتمد على الرؤية الشيوعية الاجتماعية، باعتبار الدين أفيونا للشعوب: إنه المادة المخدرة، التي تمكن الكادحين من التطلع إلى حياة مثالية، لا تعب فيها ولا ظلم.

طبعاً هذا لن يتوافق مع رؤية الدكتور علي الوردي: بأن الدين، كما أنه أداة للمترفين بفرض سلطانهم، كذلك الدين يشكل جزءاً مهماً من اطمئنان السلاطين إلى حقانيتهم في ظلم رعيّتهم. هذا الرأي لن يفسر إصرار المؤمنين على الدين حتى في ظل الاضطهاد الكنسي والتسلط الكهنوتي، قديماً وحديثاً. إنه كذلك لا يصمد مع المجتمعات المتدينة البدائية، أو التي لا تعاني من تفاوت عميق في الطبقة.

تفسير آخر يعتمد على كون الدين مظهراً تطورياً للإنسان يشكل إحدى المميزات لديه، فيمكن أن يكون بقاء المتدينين دون غيرهم بسبب هذا الأمر. كأن نفترض بأن الدماغ البشري، مشتمل على مركز خاص، لبث الحاجة إلى الانتماء الفوقي في نفس الإنسان. (مركز الله في الدماغ) كما يقولون.

إن صح هذا، إذن يمكن أن يستأصل هذا المركز العصبي من دماغ الإنسان، ويحصل الملحدون على حلمهم، بإنسان خال تماماً من أي شك بوجود الله. أنا شخصياً لا أعرف إن كان هذا الرأي صحيحاً أم لا. ولكنني لم أسمع بمن فقد حسه الديني تماماً، بسبب حادث وإصابة في الدماغ مثلاً. طبعاً هذا لا يشكل نقضاً على هذا الرأي؛ إذ من الممكن الافتراض: بأن هذا المركز العصبي يكون مركزاً حساساً، يؤدي تضرره إلى وفاة الإنسان، وغيابه بشخصه

ومعتقداته. المهم عندي هنا هو بحث المسألة اجتماعيا، والبحوث الطبية والفسولوجية لها محلها. فإن أصحاب المبدأ الدارويني لن يقتنعوا بهذا الجواب. إنهم يتساءلون: ما سبب ذلك؟ (لماذا نجح أسلافنا، الذين كانت لديهم جينات تسعى لتطوير مركز الإله في الدماغ، في البقاء وامتلاك أحفاد، أكثر من الذين لم يكن لديهم هذا المركز)¹؟

وفي الجانب المقابل، فإن الخلقويين أي الذين لا يعترفون بمبدأ داروين في التطور- يمكن أن يتساءلوا أيضا: كيف يعمل هذا فينا؟ ما هي الآلية التي تؤثر بها حقيقة كون الدين جزءا من هويتنا؟ وما هو مدى تأثيرها؟ وطبعا إن الجواب يصب في صميم اهتمام المشرع لقوانين الجماعة البشرية؛ كما هو واضح.

عالم الآثار (كولن رينفو) يقترح تصورا للمسألة، بالاعتماد على المبادئ الداروينية، هو ما يسمى بالانتخاب الجماعي. يشرح دوكنز هذا التصور هكذا: افرض أن هنالك قبيلتان: واحدة تعبد ربا للحرب، والأخرى تعبد ربا للسلام أو لا تعبد ربا أصلا. ففي حال الحرب بينهما، نجد فرص القبيلة الأولى في البقاء والتوسع أكبر على حساب الثانية، وذلك بسبب البسالة التي يتوفر عليها المقاتلين المؤمنين بكون الشهادة فوزا. وهكذا تتفرع عن القبيلة الأولى قبائل متعددة، حاملة لنفس الجين الاجتماعي إذا صح التعبير. والنتيجة: أن الأصلح للبقاء هو القبائل المتحدرة من هذه القبيلة، بينما يذوي الجين الاجتماعي للقبيلة الأخرى، عبر الأجيال، إلى أن ينقرض تماما.

¹ وهم الإله ص ١٦٩.

كولن رينفو يركز على مسألة صمود المسيحية عبر توالي الأجيال والحقب. يقول بأن الذي ساعدها على هذا هو أنها (غذت فكرة الولاء للمجموعة والمحبة الأخوية للمجموعة. وذلك ساعد المجموعات المتدينة على البقاء، على حساب المجموعات الأقل تدينا).^١

ودوكنز لا يقبل هذا التفسير، إنه يناقش في نفس المثال الذي قدمه حول القبيلتين. يقول بأن عامل البسالة هذا نفسه عرضة للضمور والانقراض، في نفس القبيلة العابدة لرب الحرب؛ إذ لا شك أنه لا يعد عاملا تطوريا باللغة الداروينية. بعبارة أوضح: إن الرجال في القبيلة الباسلة، لا يعقل أن يكونوا كلهم من المضحين طمعا في الجنة. وهكذا ففي كل حرب يتناقص من لديه الاستعداد للتضحية، لحساب من يفضل التروي والاتكال في النصر على الآخرين. وفي النهاية سنجد أن المتقاعسين هم الصفة السائدة في القبيلة، فتقلب القبيلة عن حقيقتها المحاربة إلى قبيلة مسالمة هي الأخرى.

طبعاً هذا من دوكنز نقاش في المثال الذي افترضه هو نفسه لتصوير المسألة. وإلا فلو خيلنا ورأي رينفو، فإن هذه المناقشة لا تؤدي أثرها تماما. إن رينفو قد افترض بأن الدين المسيحي، بسبب تغذيته للإنسان أن يكون مواليا للجماعة، فإن الدين بهذا ضمن بقاءه وتوسعه الفعليين في المجتمعات. وإذا دققنا النظر في مفهوم الولاء للجماعة هذا، نجد أنه أعم من مفهوم البسالة المفترض في المثال؛ لأن الولاء للجماعة يمكن أن يكون بالذود عنها في المعارك، ويمكن أيضا بابتكار الحيل والألاعيب الكفيلة بدرء المخاطر عن الجماعة. يمكن أن يكون بزرع الفتن وإشعال المنازعات الداخلية والخارجية،

في وسط كل ما من شأنه أن يهدد أمن الجماعة. يمكن أن يكون بعدم التخلي عن الجماعة حتى في أيام الرضوخ للاستبداد والعنت، بالتعاون معهم والتكافل منهم وإيهم. باختصار: يمكن أن يتخذ مفهوم الولاء أشكالاً تطويرية بحسب اللغة الداروينية.

ولكن بغض النظر عن بطلان إشكال دوكنز هذا على تفسير رينفو، فإن هذا التفسير على أي حال لا يخلو من خدش؛ لأن فكرة الولاء للجماعة هي بحد ذاتها ليست سبباً لتطلع الإنسان إلى الغيبات وانشداه إلى الدين، بل المفروض هو العكس كما نرى، وكما يرى رينفو نفسه إذ يقول (غدت فكرة الولاء للمجموعة). إذن الانشداد إلى الدين هو السبب في هذا الولاء، لا العكس. وعلى هذا لا يعود هذا التفسير مجددياً؛ إذ يلزم عليه أن حدوث عوامل الانقسام والفرقة يضرب أول ما يضرب نفس الانتماء الديني بالمرتبة الأولى، ثم يضرب الولاء إلى الجماعة بالمرتبة الثانية. لكننا بحسب التأريخ لا نرى هذا. بل نرى أن التفرق والتشتت والانقسام يحدث وبشكل كبير جداً في المجتمعات الدينية، دون أن يؤدي ذلك إلى تخلي الناس عن أديانهم. كيف نفترض أن العامل في حدوث وديمومة الولاء إلى المجموعة، مسبب ونتج عن نفس الولاء إلى المجموعة، وفي الوقت نفسه أيضاً يبقى موجوداً برغم زوال الولاء إلى المجموعة؟

147

وبغض النظر عن هذا التهافت المنطقي¹، فإنه يكفيننا منه النقض الاجتماعي: أي إن اللازم من هذا التفسير: هو أن الدين طالما هو معتمد على

¹ ولعله لا يخلو من نظر.

الولاء إلى المجموعة في بقائه، كيف صمد وبقى، حتى في الحقب والسنوات والأماكن التي زال فيها هذا الحس الجمعي من نفوس المؤمنين؟
فهذا التفسير لا يخلو من تأمل.

دوكنز يقترح تفسيراً آخر: هو ما أسماه (الدين ناتج عرضي). يدخل دوكنز إلى توضيح هذا الكلام من خلال تخصصه كبيولوجي. يشير إلى ظاهرة انجذاب حشرة العث إلى ضوء الشموع مما يؤدي إلى هلاكها. إذا دققنا في المسألة سنجد أن تصميم عين الحشرة، وجهازها العصبي، معد بشكل يجعلها تستهدي بضوء الأجرام السماوية، في ذهابها وإيابها. لكن تأثير ضوء الشمعة على نفس التصميم يكون بصورة مختلفة. إنه يقدم إيعازات خاطئة، مما يسبب دوران الحشرة لولبيا نحو النار والهلاك. ولو تأملنا في المسألة لوجدنا أن هذا الجهاز، في الحقيقة، هو من المزايا لا من المضار. وقد اكتسبته الحشرة للتعامل مع الظروف الطبيعية، لا الظروف الطارئة الحديثة مثل ضوء الشمعة. ولكن نفس هذا العامل المفيد كان ضاراً بصورة عرضية، بل مهلكاً.

من خلال هذا الإعداد الطويل - وهو في المصدر أطول^١ - يعد دوكنز نفوسنا لتقبل تفسيره. وخلاصته: أن دماغ الطفل البشري مصمم، بحيث يقبل توجيهات الكبار بدون نقاش. وهذه الحقيقة تشكل عاملاً نافعا بالنسبة للطفل؛ إذ يلعب هذا دوراً مهماً في وقايته من أخطار الطبيعة والمجتمع. ولكن هذا لا يمنع من أن له ناتجاً عرضياً يعده دوكنز ضاراً. والناتج هو تصديقه

بالدين وإيمانه به. الأمر الذي يؤدي إلى انتقال هذه الصفة عبر الأجيال وصمودها عبر التاريخ.

وهذا التفسير ضعيف لا مجال لأن يأخذ به المتدين ولا الملحدين؛ ذلك أننا هنا لا نشك في كون التقليد والأخذ من الآباء، عاملا من عوامل انتشار الدين وبقائه. ولكننا ننقل الكلام إلى نفس هذا العامل، ونسأل: لماذا تنجح تربية الوالدين بنسبة كبيرة في هذا الأمر بالذات؟ لماذا نرى الناس تأخذ مختلف العادات والتوجيهات المختلفة في صغرهم من الآباء، ولكننا نجد تفاوتاً واختلافاً مع استبقائهم لتلك العادات والتوجيهات، فرب عادة أخذتها من أبي وتحكمت في نفسي حتى الممات، وفي الوقت نفسه أخذها أخي فزايلته بمجرد بلوغه. وهكذا تجد العادات والأمور، الملقنة بالتربية والتوجيه أثناء الطفولة، مختلفة، منها ما يصمد ومنها ما يزول. باستثناء الدين، تجده صاحب الحظ الأوفر في المسألة. وتجد نسبة زواله مستبعدة ومستبعدة جدا. لماذا؟ ما السر في أننا يمكن أن نخالف أبويننا في كل شيء، ولكن يستبعد أن نرتد عن دين الأجداد؟ ثم مع قرار الارتداد، لماذا نجد أن الإنسان كثيرا ما يعتنق عقيدة مخالفة تماما لآبائه؟ فهنا المخالفة جذرية لأصول التلقين والتربية. أليس أن المفروض في هذه الحالة، أنه يترك الدين من رأس، لا أن يبقى مصرا على أصل المسألة؟ ما هذا الإصرار على أصل الدين لديه، بالرغم من قراره مخالفة جوهر التلقين الذي تلقنه، أثناء تربيته ونشوئه؟

(٢٨) دوكنز يستلم الكرة

يحاول دوكنز الإجابة عن هذا السؤال بواسطة فكرة (الميمات). وفكرة الميمات هي محاولة لتطبيق نظريات التطور على النشاطات العقلية،

بافتراض ما يسمى (الميم). ويشابه الميم، في عمله، عمل الجين الذي ينقل المعلومات الوراثية الكفيلة ببناء جسد الكائن الحي. أساس الفكرة كما يبدو، هو الدعوة إلى عدم الاقتصار على الجينات، باعتبارها العنصر الأساسي في عملية التطور بحسب الداروينية التركيبية، أي الداروينية بشكلها الأحدث المقبول أكاديميا عند التطوريين. الميم أو الميمة، كما تقول هذه الفكرة، هي حزمة من الأفكار - أي بيانات تحمل على وسط مادي، بحسب تفسير التطوريين للأفكار- وهذه الأفكار قد تجد فرصة لأن تبقى وتنتشر وتسود بحسب الظروف المحيطة - التي تشمل الظروف البيئية وكذلك التوافق مع النظام التي تشكل جزء منه - وبالعكس يمكن أن تتناقص وتذوي حتى تنقرض في النهاية. آلية الانتخاب الطبيعي تفعل فعلها هنا أيضا، وبشكل مشابه لفعلها مع الأبدان الحية. قد تحدث الطفرة في الميمات وقد تؤدي إلى حصول نوع جديد. طبعا لا يفسر هذا بحزمات الكروموسومات كما هو الحال مع الجينات. خلاصة رأي دوكنز: هو أن الدين يتوفر على الميمات الأصلح للبقاء، مما يخوله أن يبقى ويصمد ويتكاثر ويتعقد.

(٢٩) دوكنز يهجم بالكرة

فإننا لو أجلنا النظر في أفكار مثل: (ستحيا بعد موتك، ستدخل الجنة وتنعم بالحدود العينية إن مت شهيدا، الزنادقة والكفار والمرتدين مستحقون للقتل والعقاب الشديد فلا تكن منهم ويجب استئصالهم، لا تسمح للعقل أن يهدم إيمانك، لا تفكر بالاستدلال على إيمانك، على الجميع أن يحترم إيمانك حتى غير المؤمنين، تعلم تقبل الأفكار غير المفهومة مثل الثالوث المقدس والقيامة، تعلم أن الموسيقى والآداب والفن هي في الواقع رموز ناقلة

للأفكار الدينية)^١، نعم لو أجلنا النظر في مثل هذه الأفكار، لن نحتاج إلى جهد كبير للإذعان: بأن النظام الذي يجمعها معا، نظام أصلح في البقاء، بحسب التفسير الدارويني. والبقاء للإصلح.

(٣٠) دوكنز يسجل هدفا

ولعلنا نجد مؤيدين لهذه الفكرة حتى بين الخلقويين أي الرافضين للداروينية. طبعاً دوكنز باقتراحه هذا التفسير، يهدف إلى تقليل قيمة الدين في المجتمع. فالدين مجرد ميمات فرضت نفسها عبر العصور، ولا داعي للتمسك بها والإبقاء عليها.

(٣١) أوف سايد

المشكلة أن هذا يصب في عكس غرضه تماماً؛ إنه بهذا يثبت أن الدين جزء طبيعي، من طبيعة النوع الذي يعيش حالياً في الكرة الأرضية، والمسمى (إنسان). بعبارة أخرى: إن استئصال الدين من المجتمعات يعني طفرة، والطفرة أمر لا نعرف عقباه. إنه تغيير حيوي في النوع، قد يصب في صالحه وقد يصب في ضرره. والغالب في الطفرات، بيولوجياً، أنها ضارة لا صالحة. لا نعرف أننا، إذا استأصلنا الدين، هل نبقى محتفظين بنفس الطبيعة مع تحسين عليها أو رداءة، أم سنقلب إلى طبيعة أخرى أحسن أو أسوأ، لا نعرف. وليس هذا هو المهم الآن في إشكالنا على تفسير دوكنز هذا. فكل هذا مجرد تقديم.

المهم في إشكالنا هو أن دوكنز، مثل كل التطوريين، ينبغي هنا أن يفكر بطريقة داروينية. بمعنى أن مثل هذا التغيير -أي استئصال الدين من المجتمعات- لا يحدث هكذا، لمجرد أن النوع يريد ذلك أو لا يريد. إنه يحدث بآلية الانتخاب الطبيعي. والانتخاب الطبيعي هو آلة الطبيعة العجماء، التي تفعل فعلها لوحدها، ولا تستشير أحدا في فعلها. بعبارة أخرى: إن السلاحف مقوسة الصدفة من الأعلى -مثلا- لم ترغب أن تقوس صدفتها لتتمكن من أكل الصبار المرتفع. وحتى لو رغبت و نادت بهذا ساكبة الدموع السخينة، فما لم تلعب الفرص دورها، وتتكامل عوامل الانتخاب الطبيعي، فلا محالة، تبقى أجيال السلحفاة تقعات على ما تجده أرضا، إن وجدت، أو ترضخ للمصير المحتوم، أي الانقراض.

وإن نظرة خاطفة على المجتمعات البشرية، منذ فجر التاريخ إلى الآن، يدلنا بوضوح على أن الإلحاد طفرة طارئة، وربما نشأ وينشأ منها جزء من الجنس البشري، لكنها لن تكون صفة سائدة، وسرعان ما ستذوي وتنقرض. فإننا لو طبقنا مبادئ الانتخاب الطبيعي، وتحريتنا توفرها مع الإلحاد، فإن النتيجة مبنائيا، هي انقراض الإلحاد عاجلا أو آجلا. مثلا مبدأ الانعزال. فلكي يفعل الانتخاب الطبيعي فعله، ينبغي أن يحدث في بيئة منعزلة عن تأثيرات البيئات الأخرى. إذن قل لي: ما هي فرصة تحقق هذا المبدأ في المجتمعات البشرية؟ إن هذا التأثير للانتخاب الطبيعي، الذي لم يحدث منذ فجر التاريخ ولغاية الآن، كيف يتوقع دوكنز أنه سيحدث، مع غياب الانعزال الثقافي كليا تقريبا، في عصر العولمة الفكرية وسهولة نشر الأفكار؟

يشبه كلام دو كنز هذا، أنه يطلب من السمكة مثلاً أن تتحول إلى ثعبان. لا ينفذ هذا مشرع القوانين ولا يخدم غرضه. فما دامت السمكة سمكة، ينبغي أن يقنن القوانين المتلائمة مع الأسماك. وإلى أن يتحقق حلم بعض الأسماك، فيتحول بنو نوعها جميعاً إلى ثعابين، بالانتخاب الطبيعي، فإن المقنن سيقترف خطأ مهيناً فاحشاً، إن أهمل سمكية الأسماك واعتبرها ثعبانية، خصوصاً إذا كان مراده من هذا أن يثعبن الأسماك قسراً. الداروينية تقول: بأن الانتخاب الطبيعي يعمل بصبر قاتل، طيلة الملايين المتطاولة من السنين. ونتائجه لا تعرف ولا تقدر بحال.

وحتى السياسيين العلمانيين يدركون جيداً أهمية الدين، ودوره الكبير في النظام الاجتماعي، حتى في المسائل التي يحاولون فيها تهميش الدين، وإشاعة أنه في الضد منها، وأنه من المعرقات لها؛ كالقضايا العلمية والتكنولوجية، التي ما فتئوا يبشون في الروع: أن الدين عدو لها. وقد رأى العالم، زعيم ما يعد أكبر قوة علمانية على سطح الكوكب، وهو في مقام الإعلان عن إنجاز تقني فريد للغاية -ألا وهو فك التشفير للجينوم البشري- لا يفتتح خطابه إلا بطريقة لاهوتية صرفة: (Today, we are learning the language in which Gad created life).¹ اليوم نحن نتعلم اللغة التي خلق الله بها الحياة.

وأحب هنا أن أجيل النظر في (الميمات)، التي يجد دو كنز أن اشتغال الدين لها، جعلت منه النظام الأصح للبقاء:

(ستدخل الجنة وتنعم بالحوار العين إن مت شهيدا): إن في التأمل في مثال القبيلة العابدة لرب الحرب، الذي ساقه دوكنز نفسه، يكفي لمعرفة: أن هذا العامل لا يشكل عاملا تطوريا في النظام. إنها صفة من الصفات التي تطلب الفناء والاندثار جزما بحسب مبادئ الانتخاب الطبيعي. فالمؤمنون كلهم سيتحولون إلى طالبي شهادة وفوز عاجل، كلهم سيتحولون إلى نمالات مضحية في مجتمع النمل، لا نمالات باقية للعمل والإنتاج. في كل جيل من الأجيال ينبغي أن يتناقص طالبي الشهادة، باستيفائهم لمقتضى هذه الصفة فيهم. وبالتالي ينبغي أن تختفي هذه الصفة وتقرض، وحينئذ فإما أن نعدّها جينة مندرجة تحت النظام الجيني بأكمله - كما يقتضي التفسير أنها، ببقائها، من عوامل بقاء النظام، وينبغي بخسرتها أن يخسر النظام أحد عوامل بقائه - أو لا نعدّها كذلك، فينبغي إذن أن نزل حسابها من النظام. وربما تسجل علي اعتراضا مفاده: بأن من الممكن أن هذه الصفة مع المجموع، تشكل كلا يكمل بعضه بعضا في النظام. وحينئذ أقول لك: لكن هذا لا يفسر بقاءها وبقاء النظام ببقائها، مع اقتضاءها داروينيا للتناقص والاضمحلال.

(الزنادقة والكفار والمرتدين مستحقون للقتل والعقاب الشديد، لا أقل النبذ العائلي، فلا تكن منهم ويجب استئصالهم): بلا شك أن هذا يشكل عاملا مفيدا في بقاء أي إيديولوجية: أن تلقن في النفوس عاقبة مخالفتها مع كونها عاقبة مخيفة شديدة الوطء. ولكننا نسأل: إلى متى؟ ما هو مدى التأثير المتوقع من هذا العامل في المجتمعات البشرية؟ إن نظرة خاطفة على التاريخ تبين أن أثره محدود وزائل عاجلا أم آجلا. بالعكس ربما كان تأثيره عكسيا ويخلق التمرد ضده. دعنا من كل حكومات القمع التي ربت أجيالا على

الولاء لها، ولقنتهم الرعب من مجرد التفكير بالخيانة، أو حتى اتخاذ الموقف المحايد، فلنقتصر على تجربة حية في العصر الحديث. نموذج الاتحاد السوفيتي. في الواقع إن قيام الاتحاد السوفيتي، ولسنين متطاولة، ثم انهياره بعدها، يشكل نموذجا رائعا ومثاليا لكل باحث اجتماعي، لكي يعزل التأثير الديني عن المجتمع، ثم يراقب عوامل تفسخه وانحلاله، دون التأثر بفكرة: (أن الدين مصدر البلاء في كل شيء). فإن هذه الفكرة تشوش موضوعية البحث الاجتماعي بشدة. من الواضح أن الأطفال هناك، ومنذ نعومة أظفارهم، ربوا على المبادئ الشيوعية تربية صارمة. ونشأوا وفي أعينهم الرؤية الحية، للعاقبة المرعبة والمأساوية، التي تنتظر كل من تفضح سمات وجهه، أنه يفكر تفكيرا لا شيوعيا. قد تكون فكرة، أغنية، قصيدة شعر، أي شيء لا يتعارض مطلقا مع المبادئ الشيوعية، ولكن يكفي أنه ليس شيوعيا، ولا يصب في مصلحة الشيوعية، ليرفض ويقاطع بل ويحارب.

خبرني الآن: أين الاتحاد السوفيتي؟

ولماذا الدين مازال باقيا مستحكما في المجتمعات، رغم أن هذا

العامل قد تضاعف تأثيره بشدة في العصور الحالية؟

(لا تسمح للعقل أن يهدم إيمانك، لا تفكر بالاستدلال على

إيمانك): لا حاجة لأن نلفت النظر إلى عدم شمولية هذا العامل لكل الأديان.

إن هذا الميم لو كان متحققا في النظام الإيديولوجي المسيحي أو غيره، فهو

غير متحقق بالمرّة في الدين الإسلامي. إليك الكتب الإسلامية وهي تصدح

صباحا ومساء: (التقليد لا يصح في الأمور الاعتقادية)^١. ففي الإسلام، يجب

^١ انظر مثلا: عقائد الإمامية ص ٣١.

على المسلم أن يتدبر وأن يعقد إيمانه عن تبصر. القرآن يحث على التفكير، على التدبر، على الاستدلال. ويذم تقليد الآباء دون تدبر، يذم التقليد الأعمى، يذم الجهل، يذم حمل الأسفار كالحمار الذي لا ينتفع بها.

إذن نسأل: لماذا بقى الدين الإسلامي في المجتمع برغم افتقاره لهذا الجين الفكري؟ لماذا كان الإسلام (أصلح) في البقاء فلم ينقرض - بل كان ثاني دين عالميا بحسب تعداد المنتمين - مع كونه فاقد لعنصر مهم في البقاء كما يرى دو كنتز؟

(ستحيا بعد موتك): يبدو هذا الميم براقا صالحا للبقاء بين المجتمعات؛ لانسجامه مع نفور الإنسان طبيعيا من الموت والفتنة ورغبته في الخلود. ولكن هل هذا يكفي للتمسك بالدين بالذات؟ إذن لماذا لا يجدي في إحياء فلسفة تناسخ الأرواح وشيوعها. إنها على أي حال أقرب للفهم. فإن القول بأن الإنسان يعود إلى نفس العالم الذي يعرفه بعد أن يموت، هو أقرب للتصور من القول بصعوده إلى عالم غير مرئي؟ ينبغي على هذا الكلام أن تنقرض صفة القيامة والعالم الما ورائي من الأديان، فاسحة المجال للجين الأناني الذي يفرض نفسه أكثر من غيره، للصفة الأقوى - أي الأكثر ملائمة للبقاء - أن تحل جيلا بعد جيل، حتى تسود في المنظومة الدينية بأسرها. في الأديان كلها. هذا هو قانون التطور الدارويني.

وأنت في مزيد من التأمل تجد مجالا واسعا للنقد والتفنيد في هذا الرأي. فلا حاجة للإطالة أكثر من هذا.

إذن تفسير دو كنتز لا يفسر هذه الظاهرة تفسيراً مجدداً بالمرّة.

ونجد أن التفسير الأصح هو: إن الدين مستحكم في المجتمعات البشرية لأنه مستحكم في النفس البشرية؛ بسبب من إدراكها، بشعور أو لا شعور، لحقيقة فقرها ومحدوديتها ونقصانها، الذي يؤدي في الوقت نفسه إلى إدراكها: بأنها وجود معلق متكى. وإدراك التعلق وعدم الاستقلال في الوجود، والفقر والاحتياج إلى الغير في الوجودية، يكفي بحد ذاته للإذعان بالوجود الذي سمح بأن يركن إليه ويسد الفقر به، أي الوجود الصرف المستقل المكتفي بذاته، الذي يُتَكأ عليه ويُتَعَلق به. إذ المتعلق لا بد له من متعلق يتعلق به. ولا بد لمجموع المتعلقات من وجود مستقل في النهاية تتعلق به جميعا؛ لأن التعلق نعت نسبي، يتطلب ربطا واقعا. لا يمكن أن يتعلق المتعلق بلا شيء. فهذا الإدراك الخفي في أعماق الإنسان يكفي لإذعان النفس، سواء أنجرفت مع هذا الإذعان، أو صارعت التيار فنجحت إلى حد ما أن تسبح قليلا ضده. المهم أن تيار الأمواج النفسية، للطبيعة الإنسانية، هكذا تسير. وما كان جزءا من طبيعة البشر، بما هم بشر، لا بد أن يكون راسخا قويا في مجتمعاتهم وعلامة بارزة من علاماتهم.

فأصل المسألة إذن دخيل في طبيعة النفس البشرية من الأساس. وبعد هذا لا تشكل تربية الآباء أو الظروف الاجتماعية، أو سائر العوامل الأخرى، إلا عوامل ثانوية التأثير. بالأحرى عوامل تنويع وعوامل تقوية أو تضعيف. عوامل تحديد لدين بعينه دون غيره وعوامل ترسيخ لهذا الدين في النفس أو وهنه فيها. أما أن يكون أي عامل منها، عاملا لزرع أصل الدين في النفس البشرية، فلا.

وبعد استبعاد التفسير المبني على الرؤية الاجتماعية الشيوعية، فإن نتيجة هذا البحث على كل التقديرات هي: إن المشرع للقوانين لا مناص له من الإذعان إلى أن الدين، كظاهرة اجتماعية، هو أمر كان وسيبقى جزءاً من طبيعة المجتمع الإنساني. يجب على المشرع أن يأخذ هذا في حسابه ويتعامل معه بإيجابية ويرضخ له تماماً. وإلا فإنه لن يخط شريعة لتنظيم جماعة البشر، متوافقة مع طبيعة البشر بما هم بشر.

(٣٢) الأناية النوعية

هل حقا أن الدين ضروري اجتماعيا؟ ريتشارد دوكنز عقد فصلا كاملا في كتابه (وهم الإله) ليجيب عن هذا السؤال: (كيف يمكن للمرء أن يكون صالحا بدون دين)^١؟ ولكننا إذا قرأناه لن نجد جوابا عن هذا السؤال هناك مباشرة. سنجده يلف ويدور، مركزا على: أن أفعال المتدينين مليئة بالشرور والاعتداءات والانفجارات. طبعاً هذا لا يشكل جواباً. الاستدلال بالممارسات الخاطئة للمتدينين، يشبه الاستدلال بالفيروسات الإلكترونية، على عدم صلاحية الحاسبات للأعمال المكتبية. أنا لا أسأل هل هذا الحاسوب مليء بالفيروسات أم لا. أنا لا أسأل: هل يمكنني استخدامه أم لا؟ أنا أسأل: هل أستطيع القيام بالأعمال المكتبية بدون حاسوب أم لا؟ وإن الجواب يجب أن يركز على تحليل ودراسة هذه الأعمال المكتبية؛ لنعرف: هل تكفي الوسائل البدائية لإنجازها بالوقت المطلوب، أم أن ذلك مستحيل. الجواب إذن ينبغي أن يركز على طبيعة النفس البشرية، طبيعة الأناية البشرية، لنعرف: مع

غياب الوازع الديني وتوفر الفرص السانحة، هل يمكن أن نروض الإنسان بحيث يختار من ذاته أن يكون صالحا، أم لا؟ وإلى أي مدى ننجح في ذلك بدون الدين؟ وإلى أي مدى ننجح فيه مع الدين؟ وهل الفارق بين الحالتين تافه لا يعأ به، أم هو مهم وخطير بحيث ينبغي الاهتمام بشأنه؟

يقترح دوكنز أيضا -كعاداته- وجهة نظر داروينية للمسألة. إنه يشير إلى حقيقة مهمة في الانتخاب الطبيعي. فإن الصفات التي تخول النوع للبقاء تنقسم إلى نوعين من الصفات الجينية: صفات أنانية، وصفات إثارية. الصفات الأنانية هي التي تلعب دورا في بقاء الفرد نفسه، وتسعى جهدها للحفاظ على النظام الذي يحتويها أي نظام الفرد نفسه، مثل خموله عن مناقشة المفترسات، وطعمه في طلب الرزق. ولا شأن لنا بها الآن. الصفات الإثارية هي تلك التي تؤدي وظيفة، لا في بقاء الفرد نفسه، بل في بقاء النوع. علماء الأحياء قد قطعوا شوطا في دراسة هذا النوع من الصفات، في مجتمعات النمل والنحل وغيرها. في مثل هذه المجتمعات يضحى الأفراد بأنفسهم من أجل المجموع. إن الجينات الحاملة للصفات الإثارية هي جينات أنانية أيضا، بمعنى أنها تصب اهتمامها -الميكانيكي لا الواعي- في خدمة البقاء، على حساب الجينات الأخرى التي لا تقوى على هذا. ولكن الفرق أنها تفعل هذا بطريقة مغايرة لطريقة الجينات غير الإثارية؛ إذ هي تصب اهتمامها اللاواعي على المجموع، لا على الفرد بحسبه، بل لا تبالي أن تقدم الفرد ضحية في سبيل المجموع واستمراره. إن الأفراد الذين تقل نسبة حملهم لهذه الجينات، أو الذين لا يحملونها أساسا، سرعان ما يتناقصون وينقرضون؛ والسبب لأن جيناتهم لا توفر أسباب البقاء والتواصل لنوعهم، وفي المقابل فإن الأفراد

الحاملين لتلك الجينات الإيثارية سيتزايدون دون حساب. وفي النهاية لن يبقى سوى أصحاب تلك الجينات، الذين يقدمون سعادة المجموع على سعادتهم. إن هذه المورثات الإيثارية تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم يفعل فعله في إثارة الأقارب، كما نجد في إثارة الأم لمصلحة ولدها على مصلحتها مثلا. وقسم آخر يسمونه (الإيثارة المتبادل)، على طريقة (حك لي ظهري وأحك لك ظهرك). إنها علاقة تبادلية بين الفرد وبين المجموع، يتنازل فيها الفرد عن جزء من مصلحته في خدمة المجموع، وفي النتيجة يصب هذا في صالحه أيضا؛ باعتبار أن رفاه المجموع سيعود عليه بالرفاه.

يقول دو كنز: لم لا نفترض أن تطور النظام الخلقي عند الإنسان سار ويسير على هذه الكيفية^١؟ لم لا نقول أن وراء الأخلاق الحميدة مورثات تعمل عملها، جينات إيثارية تدفع الإنسان إلى بذل جزء من رغباته ومصلحته، خدمة لرغبات ومصالح المجتمع الإنساني؟ إذن الأخلاق وجدت وتطورت طبيعيا في الإنسان. وينبغي أن نتأمل تطورها، أكثر، طبيعيا كذلك. وما الدين إلا وجع دماغ زائد في المسألة.

طبعاً إن هذا الكلام لا يضيف بصلة للحساء، كما يقولون. نقول لدو كنز: سلمنا معك، قلنا أن وجود الأخلاق الحميدة في المجتمع نشأ بسبب من تطور الإنسان داروينيا، لدرجة أن هذه الأخلاق وجدت في مجتمعه^٢. ثم

^١ وهم الإله ص ٢١٦.

^٢ ونحن لا نسلم بهذا لسبب واحد: وهو أن معناه أن الإيثارة في الجنس البشري قد انقرض منذ زمان بعيد. توضيح ذلك: إن التطور المفترض للإيثارة عند الإنسان لم يبلغ بعد كما نرى مستوى الإيثارة لدى مجتمعات النمل أو النحل. معنى هذا أنه في السابق كان على الأقل أدنى بقليل من المستوى الموجود حاليا. وبالتالي لن يرقى الإيثارة المحمول في قسم بعينه من البشر خاصة لأن

ماذا؟ إنك لم تجبني عن السؤال: هل يكفي إدراك الناس، على اختلاف ميولهم وتشت آرائهم، هل يكفي إدراكهم لكون الأخلاق داروينية المنشأ والبقاء، حتى يفكروا برؤية داروينية، ويتصرفوا بطريقة داروينية، فيكون همهم التحفظ والاهتمام وتنشيط هذه الجينات أو الميمات، الكفيلة بسعادة وديمومة الجنس البشري ومستقبله البعيد؟

أساسا هل يهتم كل واحد منهم بالجنس البشري ومستقبله البعيد؟ إذا أردت جوابا عمليا على هذا السؤال، فيكفي أن تجلس ساعة لمتابعة النشرة الإخبارية. كالعادة ستكون النشرة مليئة بالكوارث والزلازل والضحايا والمصابين. والآن قل لي بعد هذا: هل نتفت شعر رأسك، ومزقت ملابسك، وركضت في الشارع كالمجنون؟ طبعلا. المساهمة التي سيحصل عليها مستقبل الجنس البشري منك: ستكون بأن تتوقف قليلا عن قضم الفستق، وتتحسر قائلا: (مساكين. الله يكون في عونهم)، ثم تعود لقضمه مجددا. لعل منا من سيتأثر بعد نشرة الأخبار ويسهد ويبكي، لعل منا من يدعو بعدها للندوات ويكتب المقالات وينشئ الحركات. ولكن كم نسبة هؤلاء من بين

يكون عاملا فعالا في حفظ المجموع، بل سيتناقص جيلا بعد جيل بتضحية المجتمع بالأفراد الإيثاريين نظرا لأنهم الأكثر عرضة للمخاطر بسبب الجينات الإيثارية. وفي النتيجة يسود جين من الأناية الفردية الصرفة بين البشر. وليس هذا بحمد الله هو الحاصل الآن. وأنا لم أعرف: هل وجد السجل الأحفوري، أو أثبتت فحوصات الأشعة وغيرها، وجود نمل أو نحل قبل مئات ملايين السنين -في الفترة المطلوبة تطوريا- يعيش منعزلا لا على شكل مستعمرات؟ وعلى فرض وجوده، ما هي المراحل الداروينية التي مر بها، إلى أن تحول إلى مجتمع شيوعي إيثاري صرف، همه الأوحد رعاية المستعمرة وملكتها؟ هل يتوقع من البشر أن يمرون بمثل هذا؟ متى؟ والأهم: بأي ثمن؟

المجموع؟ نعم، فهذا واقعنا: أننا لا نغير اهتماما شديدا لجزئيات حياتنا في هذا الكوكب التي لا تمسنا مباشرة، برغم أنها بمجموعها، في النهاية، سترسم مصيرنا الكلي. نحن غافلون عن ذلك، أو متغافلون. لسنا كالنمل أو كالنحل، لو قدر لنا أن نصير نحلا، لأستأثر كلُّ منا بما جمعه من عسل، ولأخذ بعضنا فوق نصيبه بما يسمح الوضع، ولأدرنا ظهورنا للدبابير إذا أتت تغزو، ولتركنا الملكة تلطم على رأسها لو حداها. هذا هو الإنسان: كائن إذا أثمرت التربة دون ترهيب أو ترغيب في بعض أفرادها، فلن تثمر في البقية، وإذا أثمرت في كثيرين، فلن تثمر في الأكثر مع غياب الوازع الديني. قد تجد أكثرنا يدعو إلى المثل العليا، ولكنك لن تجد أكثرنا يطبقها لذاتها، إذا وجد نفسه على المحك. نعم ممكن أن نتوقع من الكثيرين أن يطبقها لغيرها، يطبقها اعتبارا بشيء آخر. ولكن هذا الشيء الآخر لن يكون: القلق على مستقبل الجنس البشري، لا لن يكون ذلك في الأعم الأغلب. وستجد الضمير البشري يتراجع قليلا، فاسحا المجال أمام الأنا الداخلية، لتغرد بصوت عذب: (وهل نجا النوع الإنساني من نيرون وهتلر، ليقرر الهلاك، عندما آكل أنا لقمة صغيرة)؟ وهكذا ينتهي النوع لقما بأفواه أفراده أنفسهم.

أما لو كان ذلك الشيء الآخر أمرا غير الاهتمام بالنوع ومستقبله على الأرض، أمرا يتم تغذية الفرد به منذ نعومة أظفاره، وينمو على تقديره واحترامه والتعامل معه - لا أقل - بعدم استخفاف، وفي الوقت نفسه يكون شيئا قريبا من الإنسان في السر والعلن، ولا يخلو بنفسه إلا ويكون معه على الدوام، لا سيما إذا كان أمرا يدعو بدوره إلى الاهتمام بالبشر والمجتمع أيضا..

فبلا شك سيكون هذا الشيء أكثر تأثيراً وأشد فاعلية وإصابة للنجاح، في درء المفاسد ونشر المصالح، وتأمين مستقبل البشرية. إن العقلية التجريبية قد جربت هذا الأمر على مدى التاريخ، فبقي البشر طيلة تلك الفترة ولم ينقرضوا، بل تناسلوا وتواصلوا وعمروا العالم. والعقلية التجريبية نفسها، يجب أن تحاذر أن تتخلى عن هذا الأمر. إن استئصاله من حياة البشر ربما حمل في طياته دمارهم وانقراضهم.

لقد جرب الناس في الاتحاد السوفيتي أن يعيشوا بالمثل العليا لذاتها. لقد قالوا: (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته). فانهار الاقتصاد انهياراً مريعاً. لقد اطمأن الإنسان آنذاك للقمة عيشه بحسبها، ولم يجد في القيم العليا حافزاً للسعي والمثابرة. وكانت النتيجة مأساوية.

حتى لو كانت المسألة مسألة مورثات فحسب. فإن هذا لا يلغي دور الدين في الحفاظ على تلك المورثات وتنشيطها. فإن نظرة موضوعية إلى طبيعة الأنا الصارخة في الإنسان، تفيد أن الخطة ستسير بدون الدين، عكس ما خطط دو كنز. بمعنى أن الصفات التي ستفرض نفسها بين البشر هي الصفات غير الإيثارية. وجيلاً بعد جيل، تنقرض الأفراد الحاملة للصفات الإيثارية، وينتج في النهاية جيل من الانتهازيين والطماعين طمعاً مطلقاً. وينهار المجتمع عن بكرة أبيه. كلا، الدين وسيلة ناجحة، أثبتت نجاحها قديماً وحديثاً، في ضبط وتنظيم هذه المورثات إلى حد ما - إن صح الكلام عنها أي المورثات - ثم إن نشر هذه المورثات، كما تقتضي التفاسير الداروينية، على حساب غيرها من المورثات، لا يكون بلا طفرة، والطفرة تحتاج إلى مؤثر يحدثها. ولا يكون إلا المؤثر الذي كفل بقائها والتحفيز عليها. والإيثار من القسم الأول (في

العلاقة بين الأم وولدها مثلا) لا نجد له أثرا يذكر على صعيد المجتمع؛ إذ في الأعم الأغلب يقتصر تأثيره على أفراد محدودين جدا نسبيا، لا يشكلون أهمية في التنظيم الكلي للمجتمع. بل بالعكس ربما يصب في ضرر المجتمع؛ وذلك إذا رأى الإنسان أن يضحي بالمصلحة الجمعية في سبيل من يؤثر. لا نستبعد من عاطفة الأمومة مثلا، أن تؤثر موت الناس جميعا أو لا أقل الكثير منهم، في سبيل إنقاذ الولد. فالأمر شبيه بما حكته أسطورة طروادة، وكيف ذهبت المدينة بأسرها، ضحية لإيثار رغبات الأمير باريس، على مصلحة وأمن المدينة.

وأما مع الإيثار المتبادل فالأمر أدهى؛ إذ في القسم الأول من الإيثار نجد أن الموروثة تحفز على التبرع الصرف. إنها تؤثر في تقديم العطاء دون مقابل والعطاء لأجل العطاء. وهذا لا نجده في الإيثار المتبادل؛ لأن العلاقة هنا نفعية صرفة. والفرد ينتظر مقابلا عن تضحيته. وإن الضمان الوحيد لحصول إيثاره، وتنازله عن جانب من مصلحته، هو حرصه على المنفعة التي ينتظرها جراء الإيثار. وعلى هذا، إذا تهيأت الظروف -والظروف كثيرا ما تتهايا وكثيرا جدا- في أن يتمكن الإنسان من قبض الثمن، مع الإحجام عن أداء المثل، في أن يأخذ ولا يعطي، كيف ندفعه للإيثار على هذا؟ إن الإيثار المتبادل نفسه لا يجدي هنا مرة أخرى؛ فالمفروض أنه قائم على الانتفاع، والانتفاع مضمون. والإيثار من النوع الآخر ليس هذا موضعه. إذن كيف نحصن المجتمع أخلاقيا، قدر الإمكان، من الخسارات المتوقعة كثيرا بهذا الشكل. وهل ينفع هذا التفسير أكثر من الدين، في تحصينه أو أقل بقليل أو بكثير؟ ألا يبقى الدين، على هذا، أفضل نصير للقانون والسمعة والأعراف الطيبة في المجتمع، بل

النصير الذي لا غنى عنه؛ لأنه يُتَوَقَّع له تأثيرا دائما، حتى في حالات الأمن والأمان مع القانون والسمعة والأعراف الطيبة؟

أساس الخلل في هذا الكلام هو محاولة تفسيره للقيم والأخلاق من منطلق بيولوجي بحت. وكما يقول ألان سوبيو: (يبين التأريخ الحديث المصير الذي يؤول إليه اختزال الإنسان إلى كيانه البيولوجي)^١. وكم نقدت آراء دو كنز وتنقده؛ (لما فيها من حتمية رهيبة مبعثها نظرة أحادية، لا تكاد ترى في الحياة غير عوامل الوراثة)^٢، كما أفاد مترجم لأحد كتبه.

ليس النظام الأخلاقي أمورا غريزية بحتة تنميها الطبيعة. إنها خبرات مكتسبة تشبه تمرين العضلات. إن الداروينية ترفض التفسير اللاماركي حول توريث الصفات المكتسبة. وهي، كغيرها، لا تجد في ظاهرة بناء العضلات للرياضيين ما يؤدي، في المستقبل، إلى سيادة جيل من البشر مفتولي العضلات، وانقراض ما عداهم. كلا، كل إنسان يولد وينمو معتدل البنية، حتى لو كان آباؤه، أبا عن جد، أبطال العالم في حمل الأثقال. وما لم يقرر ويسعى لتربية وبناء جسمه رياضيا، لن يحذو حذوهم مطلقا. ونفس القاعدة تنطبق على النظام الخلقى. إنه نظام اكتسابي يعيد دورة حياته مع كل فرد بحسبه، وإن تفاوت الأفراد بحسب قابلياتهم فيه. والطفرة الناشئة في كل جيل لن تؤدي في النهاية إلى جيل جديد من ذوي القيم العالية. لن يتراجع تناسل الآخرين سامحا لنسل الطفرات أن ينتشر ويسود لوحده. لو كان هذا ما يحصل، إذن لتوجب الآن أن نرى نسبة كبيرة من أفلاطون تعيش وسط البشر. ثمة رؤيتان

^١ الإنسان القانوني ص ٨٤

^٢ صانع الساعات الأعمى ص ١١.

لطبيعة الفكر الإنساني. هنالك من يعتمد الثنوية، أي اعتبار كيان بحسبه للفكر الإنساني، وما الدماغ والأعصاب إلا أدوات مسخرة له. وهنالك من يفسره بأنه فقط مجموعة من الإشارات الكهربائية والكيميائية التي تنشط عبر خلايا الجهاز العصبي، وكل ما هناك أن الجهاز العصبي هذا ما زال مجهولا لنا لنعرف سر الإحساس بالثنوية، وإدراك (الأنا) بغض النظر عن هذه الإشارات. لا يهمننا الآن هذا. إن ما يهمننا أساسا هو رؤية الإنسان نفسه عمليا. سواء أكان الإنسان روبوتا أم كان أكثر من روبوت، لا يهم، المهم أنه يرى نفسه أكثر من روبوت، ومنتظر من الآخرين أن يتعاملوا معه على هذا الأساس. وبالتالي ما القيمة الأخلاقية معه لهذه التفاسير البيولوجية الآلية المحضنة؟ وكيف تصلح للتعويض عن الدين، في تربية المجتمع وصقل تصرفات الناس، إلى حد مقبول ولو نسبيا؟

فبالخلاصة: إن هذا التفسير يرى أن الإنسان نزاع للخير بطبيعته. الانتخاب الطبيعي طور هذا النزوع فيه. نزاع للخير بسبب قرابته لمن يريد الخير له، نزاع للخير من باب رد الجميل أو من باب توقع رد الجميل، نزاع للخير حبا بالسمعة العطرة، أو من باب شراء دعاية أصيلة غير قابلة للتزييف.

وكل هذا لا يجدي في أن نستغني عن الدين. الإنسان نزاع للخير بفطرته وطبيعته، نعم لا اعتراض على هذا. ولكننا لن نجد ضمانا أن الإنسان سينساق دائما أو أغلب الأحيان مع هذه الفطرة ولا يقدم أنانيته عليها، لن نجد ضمانا أنجح من الدين ومحققا لنتائج جيدة أكثر من الدين ومجربا مثل الدين. إن فولتير لم يكن أحق عندما قال: (ليس أضر بالعالم من بدعة الإلحاد؛ فالإنسان الملحد تنحط أخلاقه حتى يتساوى عنده أن يصفح صديقه أو يطعنه

في قلبه. إنه ليأتي كل الجرائم ما دام مطمئنا إلى أن أحدا لم يره. وهذا أمر طبيعي؛ إذ أنه يفقد الثقة برقابة الله وبعقابه أو مثوبته. وإذا كان الإلحاد شنيعا فإن التعصب في الدين أكثر منه شناعة. ومن ثم فالطريق السوي هو ذلك الخط المتوسط بين الكفر والتعصب).^١

تأمل في هذا الكلام، ولا يغب عن بالك: أن الإنسان ليأتي بكل الجرائم برغم اعتقاده أن (أحدا يراه). فماذا سيفعل الإنسان إذا ضمنت له غياب الرقيب بالمرّة؟ هل نحن -البشر- على استعداد لمخاطرة مصيرية من هذا القبيل؟

(٣٣) العرج الإحصائي والصلح التنموي

ومن الغريب أن دوكنز يطرح مقارنة غير مفهومة البتة:^٢ إنه يشير إلى استطلاعات أجراها العالم الطبيعي (مار هاوسر) حول السلوك الأخلاقي: يطرح هاوسر أسئلة أخلاقية على الناس، مثلا: (إذا توقف إنقاذ خمسة على قتل واحد مباشرة، أو على تصرف يؤدي إلى قتله، فماذا سيكون موقفك؟) تضمنت العينات المدروسة أيضا أناسا من قبيلة ليس لها دين رسمي، تدعى قبيلة (كونا). وفي النهاية كانت معظم الإجابات متقاربة تقاربا شديدا -٩٠٪ فصاعدا- ولم يشكل الانتماء الديني بالنسبة لذلك أي فرق.

واستنتج دوكنز من هذا: (لسنا بحاجة إلى الله لنكون صالحين أو

طالحين).

^١ فولتير: الفيلسوف الديميم الذي تهافتت عليه نساء فرنسا. ملخص دراسة للمؤرخين العالميين دانا ولي توماس. ضمن مجموعة (كتابي)، السابع والستون، السنة السادسة، أكتوبر ١٩٥٧، ص ٦٥.

^٢ وهم الإله ٢٢٦.

طبعاً إن وجه الغرابة من هذا الكلام واضح لا لبس فيه: إذ ثمة فرق شاسع بين إدراك الخطأ والصواب، وبين اتخاذ القرار والعزم بأن نفعل الخطأ أو الصواب. الإدراك أمر نفسي يحصل لذاته. أما العزم ففعل خارجي يتطلب موقفاً جازماً، وبالتالي يتأثر بشدة بوجود قوة نفسية دافعة أو رادعة. كثيراً ما ترى الإنسان لا يتردد في فهم أن هذا صحيح وذاك خطأ، ولكن نفس الإنسان قد تجده يسهر الليالي وقد تجاوزته النوازع، لا يعرف هل يفعل الصحيح أم يفعل الخطأ. إن نفس أولئك الأشخاص الذين شكلوا ٩٠٪ من مجموع نماذج الدراسة، والذين عرفوا الصواب والخطأ بفطرتهم، لو زرعتهم في بيئة حقيقية، لا افتراضية، ليجدوا أنفسهم على المحك، لما كان مستغرباً أن تهبط هذه النسبة هبوطاً مريعاً. وليس مستبعداً بالمرّة أن تجد تفاوتاً في هذا الهبوط بين الملحنين والمتدينين؛ طالما أن هنالك حاجزاً سيكولوجياً إضافياً في نفوس المتدينين، يجعلهم أكثر تردداً حيال ارتكاب الخطأ.

وهنالك مقاربة لدوكنز لا تقل غرابة. إنه يتحدّى المتدينين هكذا: إذا قلت بأن السبب الوحيد الذي يدفعك لأن تكون صالحاً هو خوفك من الرقيب الغيبي، فإن هذا بحد ذاته تصرفاً لا أخلاقياً ويعبر عن النفاق وتلميع المظاهر^١.

وكان دوكنز يرى تفسيره التطوري للأخلاق أكثر أخلاقية من هذا. فهل يرى في إثارة الخير والصلاح، لا لشيء، إلا لطلب السمعة العطرة والجاه بين الناس، هل يرى في هذا غير ما نراه نحن؟ لأننا نرى أن هذا هو النفاق بعينه، وليس أخلاقياً أبداً، وإن كان بحسب المظهر اللامع الخارجي تصرفاً

^١ وهم الإله ص ٢٢٧.

أخلاقيا. أم يرى في السعي في الخير، بدافع الانتفاع المتبادل المحض، سعيًا في الخير لأجل الخير؟ أفلا يرى أنه بهذا، قد حكم الأخلاق بحكم الصفقات. وأي أخلاقية، للأخلاق القائمة بمبدأ الأسواق والتجارات المتبادلة بين الناس؟ طبعًا المتدين يمكن أن يرد على دو كنز بمنتهى السهولة هكذا: لا أجد أن الله تعالى يرى في قهري لنوازعي، وإيثاري أن أعاند نفسي الأمانة بالسوء، لا أجد أنه سبحانه يرى في هذا تصرفًا لا أخلاقيا. بالعكس؛ ربما سيكون أخلاقيا أكثر مما لو وجدت أن نفسي تميل إلى الصلاح طبعًا طبعًا لينا، دونما مجاهدة وترويض. سيشفق علي الله أكثر ويعاملني برحمته وإحسانه أكثر في الحالة الأولى؛ لأنه رأى أنني جاهدت أعظم الجهاد في سبيله. بعد ذلك يلعب دو كنز لعبة أخرى: إنه يلجأ إلى إحصائية قارنت بين نسبة الجرائم في الولايات الأمريكية الحمراء وبين الولايات الأمريكية الزرقاء.

توضيح هذا: أن الانتخابات الرئاسية في أمريكا تبدأ، بأن تنتخب كل ولاية أمريكية مرشحًا للرئاسة من أحد الحزبين المتنافسين: الحزب الجمهوري المحافظ، والحزب الديمقراطي اليساري. الولايات التي يختار ناخبوها في الغالب الحزب الجمهوري، يقال عنها أنها ولايات حمراء. وأما التي يختار الناخبين منها الديمقراطي فهي الزرقاء. وعموماً، أغلب الولايات الحمراء تصنف على أنها ولايات ريفية، بسكان محافظين متدينين. وبعكسها الزرقاء التي يغلب عليها الطابع الليبرالي.

يشير دو كنز إلى أن إحصائية ما - إحصائية ثبتها (سام هاريس) في كتاب له - جاء فيها أن (المحافظات الـ ٢٥ والتي فيها أقل نسبة جرائم فإن ٦٢٪

منها تقع في ولايات زرقاء، و٣٨٪ تقع في ولايات حمراء)، وأن المحافظات الخمس، المصنفة على أنها الأعلى نسبة إجرام، في الولايات المتحدة، ثلاث من تلك المحافظات تقع في ولاية حمراء، هي (ولاية تكساس النقية). إلى غير ذلك من إحصاء.

والاستنتاج الذهبي المأمول^١ من هذا: أن الدين لم يشكل عاملا مؤثرا في تقويم الأخلاق، بل إن النتائج الإحصائية عكس هذا كما نرى.

والحقيقة أن أي مطلع اطلاعا بسيطا على الإحصائيات العلمية، لا يملك نفسه أن يستغرب من طريقة الاستنتاج هذه، خصوصا إذا كان الإحصاء يمس حقل علم الاجتماع. إذ من البديهي: أن الظفر بنتائج قريبة من الواقع من الإحصاءات الاجتماعية، لا تكون إلا بأخذ كم هائل من المتغيرات الاجتماعية والنفسية، وبعد إجراء التحليل والمقارنة نرجح -لا نقطع- برأي ما. لكي نحدد العامل أو العوامل التي تقف وراء ارتفاع نسبة الجريمة،

يجب أن نلم بمتغيرات كمية وكيفية عديدة، مثل متوسط دخل الأسرة، ومستوى الثقافة العام، ونسبة الأكاديميين والمتعلمين جامعا بين الناس، ونسبة العاطلين عن العمل، وغير هذا. كما أننا ينبغي أن نلم بالكثافة السكانية وتعداد المهاجرين إلى المنطقة. كما ويجب تحديد طبيعة المنطقة، أي البيئة وتأثيرها في السكان. وغير هذا من العوامل، غير الدين، التي يمكن أن تلعب دورا مهما في تلك النسبة. وحتى الدين نفسه ينبغي دراسة تأثيره بصفته أحد المتغيرات، ما هي هويته؟ ما هي رسالته؟ ما هي فرقه ومذاهبه؟ ما هو توجهه الإيديولوجي العام ومدى تأثير الناس بهذا التوجه؟

على سبيل المثال: يمكن أن يطعن أي واحد في استنتاج دو كنز هكذا: أنا لا أرى أن السبب في هذا هو الدين. أنا أرى أن السبب هو البيئة؛ باعتبار أن الطابع السائد على الولايات الحمراء كونها ولايات ريفية وجبلية، بعكس الولايات الزرقاء المتمدنة. لم لا نقول: أن الطبيعة الريفية والجبلية، أقرب إلى العنف والمغامرة، من طبيعة الروتين المكتبي والخمول و حياة الدعة المدنية المثقفة؟ وبديهي على هذا أن ترتفع نسبة الجرائم هذا الارتفاع الطفيف.

طبعاً إن هذا الطعن وارد على دو كنز؛ الذي يرى سلامة الاستنتاج الكلي، من إحصاء اجتماعي بمتغير واحد. ولكن الإنسان العلمي يرفض هذا الطعن كما يرفض رأي دو كنز. ولا يقيم وزناً لأي استنتاج لم يأخذ كافة المتغيرات المتوقعة في حسابه. يقول دو كنز بعد هذا: (قارن (جورج س. باول) سبعة عشر بلداً نامياً، واستخلص النتيجة المرة التي تقول: بأن الإيمان المتزايد بالخالق يرتبط ارتباطاً طردياً مع نسبة أعلى من جرائم القتل، والموت المبكر، والعدوى بالأمراض الجنسية، وحمل صغيرات السن، والإجهاض، مقارنة بالدول الديمقراطية والأكثر صحية). ثم يشير إلى سخرية الفيلسوف (دان دانيت) بعد اطلاعه على مثل هذه الدراسة، إذ يقول: (لسنا بحاجة للقول بأن نتائج كتلك، تصدم الزعم القائل بالمثل العليا وقيمها بين المتدينين.. إلخ)¹.

والواقع أن دانيت بهذا الكلام، إنما يسخر من رصانة الاستنتاج العلمي التي يملكها، مع شهرته الفلسفية التي طبقت الآفاق. وإن الأمر الباعث للصدمة حقا هو غفلته - أو غفلة دو كنز، لا يهم - عن طبيعة مصدر النمذجة

¹ وهم الإله ص ٢٣١.

في هذه الدراسة. ألا ينتبه إلى مفهوم (الدول النامية) في الكلام؟ ألا يدرك تماما المدلولات التي تقف وراء هذا المفهوم؟ ألم يترو قليلا قبل أن يصم الدين بعدم الجدوى هناك، في الدول النامية؟ ما هي الدول النامية؟ أليست هي الدول المتسمة بانخفاض مستوى المعيشة لسكانها، وهيمنة الحكومات القمعية فيها، وانتشار الفقر والتخلف والبطالة، مع كل ما يجره هذا من موبقات اجتماعية ونفسية وصحية؟ ألا يعرف دانيت أن الفقر توأم الجريمة، وأن التخلف توأم الجريمة، وأن الفراغ والعجز الاجتماعيين توأم الجريمة؟ أم لا يعرف دانيت تأثير القمع الذي تمارسه الحكومات البوليسية، ومدى الانحرافات النفسية الناتجة عنه في البشر؟ هل جرب دانيت أن يجوع، وأن يسجن، وأن ييتم على يد تلك الحكومات؟ هل جرب أن يقسر على محاربة البلدان الأخرى إرضاء لأطماع تلك الحكومات؟

يسخر دانيت إذن من الدين: أنه لم يفعل شيئا في تلك البلدان! ولو تأنى قليلا في التفكير لحسب ألف حساب، قبل أن يطلق أمثال هذه السخریات؛ إذ مع الدين وتعاليم الدين وتربية الإنسان على التقوى والاستقامة الدينية، نحصل على هذه النتائج، فكيف إذا قلنا الدين من تلك المجتمعات، وتركنا الإنسان تائها مع كل عوامل الهدم والانهيال السالفة الذكر؟ هل نحن مستعدون حقا لرهان من هذا النوع؟ الأولى بدانيت أن يصب سخريته على صندوق النقد الدولي، الجرو المطيع للحكومات الديمقراطية التي يمجدها، الأولى به أن يصب سخريته عليه؛ لتأثيره الكبير في رسم سياسات الدول النامية. الأولى أن يصب سخريته على المؤسسات الاحتكارية الضخمة، التي تأتي من بلاده لتستغل عمال البلاد النامية، بأجور تحت الواطئة. الأولى أن

يصب سخريته على الشركات العملاقة، التي تستنزف أموال وموارد البلدان النامية وغير النامية، ولا تتعامل إلا بمنطق الربح دون رحمة. الأولى أن يصب سخريته على التأثير الكاسح للبلاد الديمقراطية، التي ضمنت رفاهها وطمأنيتها، على حساب جوع ودمار البلدان النامية.

يقول ألان سوبيو عن المنظمات المالية الدولية (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي) بأنها: (تشجع، من ناحية وباسم حرية المنافسة، تحطيم أنظمة التضامن، وتمول من ناحية أخرى، باسم التنمية البشرية، مخططات لمقاومة الفقر)^١.

ويقول أتوني غدنز: (يشترك أكثر النشطاء المعارضين لسياسات منظمة التجارة العالمية، في الاعتقاد، بأن الولايات المتحدة هي التي تهيمن على منظمة التجارة العالمية، ومؤسسات دولية أخرى، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي. وفي السنوات التي تلت انهيار الاتحاد السوفيتي، أصبحت الولايات المتحدة هي القوة الوحيدة المهيمنة على مقدرات العالم). ويؤيد غدنز هذا الرأي قائلا: (وهذا الرأي صحيح من عدة وجوه: فالولايات المتحدة، بفعل ما لديها من سطوة كاسحة في الميادين الاقتصادية والسياسية والعسكرية، قادرة على التأثير في المناقشات والقرارات التي يجري اتخاذها في كثير من المؤسسات الدولية. ومن هنا فإن الخلل وانعدام التوازن، الذي تعانيه العولمة، إنما يعبر عن تركز القوة السياسية والاقتصادية في أيدي قلة قليلة من الدول)^٢.

^١ الإنسان القانوني ص ١٩٠.

^٢ علم الاجتماع ص ١٥١.

وقد كتب كارل ساجان قبل أكثر من عقد من الزمان: (يقترَب إجمالي مديونات كل الدول النامية للبنوك الغربية من ٢ تريليون دولار)^١.
وتتحدث الدكتورة مريام غروسمان بقلق حول استفحال ظاهرة الانتحار في الجامعات الأمريكية، وعلاقة غياب الدين في ذلك. تقول: (فلندرك أن الإيمان، لكثير من الطلاب، قد يكون وسيلة لدعم الصحة النفسية لكثير من الطلبة. في خضم حيرة تحليل موجات الانتحار في الحرم الجامعي، فلنضع في الاعتبار احتمال أن يكون الخواء الروحاني والقلق النفسي، المصاحب للعلمانية، عاملا يساهم في ذلك)^٢.

(٣٤) عاهات أخرى

يعترف دوكنز بأنه كثيرا ما ينقض عليه بهتلر وستالين: (ماذا عن هتلر وستالين، ألم يكونا ملحدين). يجب دوكنز قائلا: بأنه ليس ثمة دليل على أن الإلحاد يؤثر على الناس بشكل منتظم لعمل الأشياء الشريرة. (ليس هنالك دليل ولو صغير يدل على ذلك)^٣.

لا حاجة للإشارة: بأن هذا من سياسة الكيل بمكيالين، ولكن فكريا. إذا لم تجد دليلا على هذا فلا يشكل هذا دليلا على العدم. أن لا أجد دليلا على ثبوت شيء، ليس بحد ذاته دليلا على نفي ذلك الشيء؛ كما هو بديهي. وإنما نتحدى دوكنز هنا أن يصل إلى نفس رأيه المطمئن هذا، بعد أن يستخدم مقاييس النسبة والتناسب في مقارنته التحليلية هذه. بعبارة أوضح: التجربة

^١ بلايين وبلايين ص ٣٠.

^٢ أجيال في خطر ص ١٩٤.

^٣ وهم الإله ص ٢٧٥.

الدينية ممتدة، على الأقل، لآلاف السنين من عمر البشرية، أما تجربة الحكم الإلحادي فلم يأخذ أكثر من عقود قليلة. إن دوكنز يضغط التجربة الدينية الطويلة حتى تصبح بحجم التجربة الإلحادية، ثم يقارن بينهما. من الواضح أن التجربة الدينية، على هذا، تكون أشد كثافة بمئات المرات. وبالتالي، كل ما فيها يتضخم، سواء أكان خيرا أم شرا. ويصبح من السهولة أن نحصل منها على شر كثير.

على دوكنز أن يأخذ من عمر الدين هذا المقدار فحسب، ويقارن بين التجريبتين. إذ لا نعرف: أن الإلحاد إذا امتد به العمر بين البشر، بمقدار ما عمر الدين، لا نعرف ما هي العواقب. وبما أنني أنا شخصا أدين بالإسلام، أي أنني أرى الدين الحق هو الدين الإسلامي، إذن ينبغي أن أقارن مثلا بين فترة هتلر وفترة النبي محمد صلى الله عليه وآله. كلا الرجلين تيسر لهما الحكم فترة عقد تقريبا - النبي أكثر بقليل من هتلر - فهل هنالك وجه مقارنة، بين الازدهار والتحضر والرقي، الذي مني به المجتمع في حكومة الدين، أول نشوئها، وبين الدمار والانهييار والفشل العالمي، في حكومة الإلحاد أول نشوئها؟

إن دوكنز يحاول بشدة أن يجر هتلر إلى صف المتدينين. إنه يبرئ أينشتاين بكل قوته من (وصمة) الدين، برغم جميع الكلام المأثور عن أينشتاين والذي يدل على إيمانه (بإله ما). أما إذا وصل الكلام إلى هتلر، فلا بد من جره جرا تحت حضيرة المتدينين، مستدلا بإشارة أو إشارتين، يمكن

تأويلهما، بحيث يدلان على تدينه المزعوم هذا. أينشتاين عالم شهير فلا بد إذن أن يكون ملحدا. وهتلر سفاح مريع فلا بد أن يكون متدينا¹.

المهم إن هذا لا ينفع دوكنز في إثبات وجهة نظره. لا يهم حتى لو أثبت أن ستالين نفسه -بعكس كافة المسلمات- كان متدينا بل كاهنا وقسيسا. المهم أنه أهمل مقاييس النسبة والتناسب في مقارنته. والتجربة الإلحادية مازالت حديثة العهد جدا بالمجتمعات البشرية. وحتى لو وجدت قديما، فإن هذا الوجود يكون من الندرة العظيمة وفقدان الشيوخ وانعدام التأثير، بما يدفع إلى اعتبار وجوده كعدمه. في الواقع نحن لا نعرف شيئا يذكر عن التجربة الإلحادية. ولا يمكن التكهن بتداعياتها عبر السنين والعقود، ناهيك عن القرون. بل إن المعطيات المتوفرة عنها لحد الآن لا تبشر بخير منها. ومحارق هتلر ومجازر ستالين، وكافة الجرائم التي ارتكبتها الملايين من البشر، المنتمين لنفس انتماء هتلر ونفس انتماء ستالين، كل هذا يحدو بنا أن نتوجس بأعظم

¹ نسي دوكنز أن الدين الأساسي لهتلر لا يمكن أن يكون إلا الداروينية الاجتماعية. فهذا هو المبدأ الأساسي في النازية: أن الطبيعة تتطور، وأن الإنسان أحد مظاهر الطبيعة محكوم بقوانين التطور، ولا بد من القضاء على الأعراق الضعيفة والقميئة -بحساباتهم- من أجل بقاء العرق الأبيض النبيل. طبعاً ككل المجتمعات اللا إسلامية لا يوفق الناس هناك بين نظرية داروين وبين الدين، يرون بينهما تخالفا تاما كطرفي نقيض. وبالتالي لا نتظر من هتلر -مع تعصبه القاتل للنازية- إلا أن يكون ملحدا لا يعترف بمؤثر في الكون غير الطبيعة. وينبغي التنبيه هنا: أن إمكان مثل هذا التوظيف الخاطئ لنظرية داروين، لا يصلح لاستنباط نقد، لحقيقة انسجام النظرية مع وجود الخالق المدبر كلي القدرة؛ حالها في هذا حال كل فكرة يساء توظيفها. ونحن، كمسلمين، لا مشكلة لنا مع النظرية، إلا الإشكالات والنقود العلمية التي تثار عليها. ولو توفرت النظرية، مستقبلا، على علاج لهذه المسائل، بما ينهض بها إلى مستوى علمي مقبول تماما، فلن تجد سوى الترحاب، عند دين يقدر العلم إلى أبعد مدى.

درجات الحذر من الإلحاد، ونعمل ألف حساب لسريانه وشيوعه في المجتمعات.

نعم، قامت الحروب باسم الإيمان. ولا حروب قامت باسم الإلحاد. ولكن هل عمر الإلحاد وانتشر كما انتشر الإيمان لنعرف كيف يتصرف؟ افرض أن أستاذا قد نظم رحلة لبعض طلابه المراهقين في سفينة حول العالم، ويصدف أن يكون الربان شابة حسناء. وفي نهاية الرحلة تشتكي الفتاة من تحرش الكثير من مسافريها بها. وافرض أن الأستاذ، ليبيدي استهجانها من تصرفات طلابه، استدعى ولدا له من عمرهم، وأمره أن يصعد إلى السفينة. وبعد ساعة فقط، يلتفت إلى طلابه ويؤنبهم قائلا: (أثبتتم لي أنكم لا تجدون حسن السلوك مثل ولدي).

وبنفس المنطق يتعامل دو كنز الآن. وقد غفل أيضا أن كثيرا من تلك الحروب الدينية، يمكن أن تكون حروبا مبدئية قامت على أسس صحيحة. كذلك غفل عن حقيقة كون الكثير، والكثير منها، قام باسم الدين والدين منه براء. وكون الدين قد شكل تغطية مناسبة لإشعالها، لا يبرر إلقاء الملامة على الدين نفسه في ذلك. يقول دو كنز: (من ذا الذي سيخرج للحرب بسبب عدم الإيمان بشيء ما)؟ إنه لا يرى إمكان نشوب الحروب الطاحنة باسم الإلحاد، لا لشيء إلا لكون الإلحاد عدم اعتناق لمبدأ معين. إذ عن ماذا يدافع المحارب إذن إن لم يكن ثمة ما يؤمن به؟ وكأنه نسي أن الإلحاد إيديولوجية، فكر وسلوك أخلاقي. وكل إيديولوجية يمكن أن تصلح لتبرير الدفاع عنها، سلميا وحربيا. وكما يشعل دو كنز الحروب الكلامية في المناظرات والخطب، ويتهجم على الدين باسم الإلحاد سلميا. فمن الممكن

أن يتهجم غيره على الدين وأهله، باسم الإلحاد، حربيا. إن واقع كون دوكنز لم يفعل ذلك لا ينفي إمكان أن يفعله غيره في أحد الأيام فيما لو أتيحت له الفرصة. ما أكثر ما جر النقاش على شبكات التواصل الاجتماعي إلى السب والتجريح والتهديد. افرض أن الفرصة أتيحت للبعض أن يترجموا حنقهم الإلكتروني، إلى حنق واقعي في العالم الخارجي.

(٢٥) القانون والواقع القانوني

على المقتن أن يتعامل مع الدين بجدية إذن. وأكثر من ذلك، عليه أن يتفاعل معه باعتباره منظومة فكرية قائمة على أساس واقعي. إذ مع تفرغ الدين من محتواه وجعله مجرد شكل أجوف، نتساءل عن الأساس الشرعي لـ (تلك التقنية القديمة المتمثلة في القسم، وفي عقوبات الحنث باليمين الشديدة التي يسعى القانون الأمريكي، حاليا، إلى تعميمها على العالم بأسره)^١ على حد تعبير ألان سوبيو. أساسا ألا يكون العقاب على الحنث بالقسم، عقابا على ارتكاب إثم لاهوتي. أليس هذا من مختصات الله، وقد حصروا مختصات الله والعلاقات المجردة بين الإنسان وبين القوى الغربية، حصروها في الكنيسة والجامع؟

وقد يجاب على هذا الإشكال: بأن الحلف أو القسم القانوني لا يشتمل على جانب غيبي، وإن بدا ظاهرا في ذلك. إنه مجرد إنشاء لفظ يترتب عليه التزام قانوني معين.

ونعترض على هذا الجواب كما يلي: أولا: إنه جواب غير فني من الناحية القانونية، وغير مرض من وجهة نظر النقد القانوني؛ لأن القانون لا مجال لتأويله من دون الأخذ بعين الاعتبار القيم التي يدعو إليها^١.

وثانيا: إذا كان الأمر إنشاء تعهد قانوني يترتب عليه التزام بصدق الشهادة، في المحاكم أو في غيرها، فلم لا يكتفى بصيغة لا يرد فيها جانبا لاهوتيا. أليس أن المحكمة والقانون قد وجدا رادعا نفسيا، يصلح للإفادة منه كثيرا، في قدسية القسم وحرمة حثه دينيا؟

ولكن مع هذا، فالدين لا يؤدي وظيفته إلا إذا لم يكن مستندا إلى الخواء. يقول ألان سوبيو: (في ذهن رجال القانون، مثلما هو الشأن في ذهن العلماء، لا يتخذ قانون معين معنى، إلا إذا ربطناه بنظام من القواعد التي ينتمي إليها)^٢. من المؤكد أن واقعية الدين تشكل في أذهان الناس أساسا شرعيا لقانونه.

لو طالعت كتاب (وهم الإله) لدوكنز، لرأيت أنه يركز كثيرا على الأساطير والخرافات المتناقلة من هنا ومن هناك، والتي يلصقها الناس بالدين، ليشعرك بأن الدين من الأساس ما هو إلا مجموعة خرافات. وليس هذا هو المنطق القويم جزما. إن هذا يشبه أن يطالع الإنسان ملحمة كلكامش أو مسرحية فاوست، فيجد كلا منهما محشوا بالأساطير الخرافية، ليستنتج في النهاية أن كلكامش شخصية وهمية وفاوست لم يكن له أثرا في غير الحبر والورق. في كل من كلكامش وفاوست والكثير غيرهما، نجد امتزاجا بين

^١ الإنسان القانوني ص ٣٢.

^٢ الإنسان القانوني ص ١٤٢.

العلم والخرافة. ليست المسألة خرافة خالصة ولا علما خالصا. وهذه هي طبيعة الإنسان في تناقل الحقائق، أنها لن تسلم تماما، وهي في يده، من الزوائد والنقائص. ثمة العديد من الأسس العلمية التي قادت إلى اعتبار كلكامش: على أنه ملك من ملوك العراق القديم. وتجد بين علماء الآثار من هو على استعداد للدفاع، حتى النفس الأخير، عن كونه الملك الخامس من ملوك أورك حسب قائمة ملوك سومر. وهم يثبتون الواقعية، في كثير من جوانب الملحمة التي نقلت لنا قصته، من ما وراء التأريخ. من الإجحاف العلمي بمكان، أن نحذف كلكامش من سجل الواقع التاريخي، بجريرة المؤرخ الذي مزج قصته بالخرافة.

بالعكس من هذا، إذا وجدنا الخرافة في تماس مباشر بالإنسان، وتشكل جزءا مهما من شخصية مجتمعه، في كل الأزمنة والأمكنة، فإن هذا بحسبه أحسن برهان: على وجود واقع علمي موضوعي، خلف هذه الخرافات المتعددة. إنه موجود جزما. والخرافات تحجبه عن الأنظار، مثل العديد من العوامل الأخرى التي تحجبه أيضا.

علينا إذن أن نتحرى العلم المستكن تحت هذه الأغلفة. علينا أن نقشر الأغلفة لننظر إلى اللب المخبأ تحتها. لا أن نرمي كل شيء، زاعمين أن المجموع بأسره قشور فارغة، تغلف خواء مجردا. وسنعود إلى هذا في آخر الكتاب ونتحدث قليلا عن واقعية الدين أو لا واقعيته. قد يظن البعض أن هذا الأمر لا يهم المقنن الوضعي؛ ما يهمه هو قناعة المجتمع، لا الأسس التي تقف عليها تلك القناعة. ولكن الحق هو أن هذه الأسس تتداخل في عمله بشكل حساس وجوهري.

(٣٦) جزيرة الدكتور علي الوردي

من الملاحظات التي تسجل بكل أسف على واقع البحث العلمي المعاصر، ما نراه من تعصب ضد الشيوقراطية وضد دعائها وأهلها. الشيوقراطيون في هذا الزمن لا يسمح لهم إلا بحمل المثالب. الشيوقراطية عند الباحثين اليوم تستثنى من نصيب الإنصاف. فلتحرم من أي مزية تحتمل لها حتى وإن صدقت، ويلصق بها كل ما هو رديء حتى وإن كانت بريئة منه. على سبيل المثال نجد فكرة معينة يؤكد عليها الدكتور علي الوردي بشدة، وهي أنه يعتبر الجدل والنزاع، وقود المجتمع، المحرك له قدما إلى الأمام، وبعد هذا يعترض على من يرى صحة الحقيقة المطلقة. يصف الوردي نظام المحاكم الحديث، وكيف أن كل محام ينتصر لموكله ضد الخصم كأن الحق المطلق معه دون الخصم. ومحامي الخصم يفعل المثل. وقد عرفنا بأن الوردي يرى: بأن هذا التحيز من كل منهما لموكله لا بأس به؛ فالقاضي سيوازن بين الدفاعين ويخرج بالنتيجة الوسط.

غير أن الوردي يستثني من هذا اللون من الجدل البناء، جدل شريحة معينة. إن كل جدل عند الوردي، هو جدل بناء، يدفع المجتمع قدما إلى الرقي والتطور، باستثناء جدل هذه الشريحة؛ إذ يقود جدلها المجتمع إلى الانهيار والتفسخ والتخلف. إنه جدل رجال الدين؛ يصير الدكتور علي الوردي بأن جدل رجال الدين فيما بينهم، حول أمور العقيدة والتأريخ والتفسير وغيرها، لا بد ولا بد أن يكون جدلا هداما مدمرا للمجتمع، راجعا به القهقري.

وهنا نسأل الوردي: لماذا؟ ما مشكلة رجال الدين؟ أليس أنهم يتجادلون في جانب من جوانب الفكر الإنساني وقضاياها؟ لماذا كل حقل

فكري يكون الجدل منتجا فيه، إلا هذا الحقل، ولا يكون جدل رجال الدين

المساكين إلا جدلا تخريبيا، دون سائر الجدل في هذه الأرض الفسيحة؟

وهنا نحصل من الوردى على جواب في غاية الغرابة. إنه يقول: إن

جدل رجال الدين جدل لا حاكم فيه. وبالتالي هم يتنازعون بينهم دون أن

يفصل حاكم أعلى في الخصومة ويقطع الجدل بينهم¹.

وموضع الغرابة في هذا الكلام: أننا باستثناء ما ذكره حول أنظمة

المحاكم الحديثة، وما ذكره حول الجدل في القاعات النيابية والبرلمانية..

فإننا لا نجد في سائر الجدل الفكري والإيديولوجي، عادة، حكما

فصلا يقطع خصومة المتنازعين، ويسكتهم بترجيح رأي وإسكات آخر. فهل

إن آراء الفلاسفة وجدلهم كان له فيلسوف أعلى يقارن بين الحجج، ثم

يحكم لواحد دون الآخر؟ أم أن لآراء الفلكيين، واختلافهم في تفسير الظواهر

الكونية، قاضيا للفلك، يخرس البعض ويطلق البقية؟ أم أن اختلاف علماء

السياسة، النفس، الاقتصاد، الحقوق، إلخ، هل كان في كل حقل من هذه

الحقول، حكما ينتهي النزاع أمام منصبه ويختمه بوقع مطرقة؟

كلا بالطبع. كل واحد من هؤلاء يسعى للخدمة في ميدانه متبينا

الرأي الذي اختاره، عارضا ما يوافقه من حجج، ومعرضا بما يخالفه من آراء.

ولا يقدر كل منهم، وهو في قمة إخلاصه، إلا أن يخدم وجهة نظره بهذه

الطريقة. فلا يطلب حكما أعلى ينصفه من المخالفين، ويقطع ألسنتهم،

ويعصرفهم عن المخالفة إلى مكان آخر. بل يسير على هذا النهج، وللنقاد

والجمهور أن يوازنوا الآراء، وأن ينصفوا أنفسهم بإتباعها في تحري الحق بين

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٧٤.

تلك الآراء. ولهم كذلك الدعة والخمول والراحة ولا شأن لهم بالمعارك الفكرية المحتمدة. كلا الطرفين متاح للجمهور. والمهم بالنسبة للمفكر أن يؤدي دوره ثم ينسحب بكرامة ووقار.

فلماذا كان رجال الدين الاستثناء من هذه القاعدة؟ ولماذا كان استثنائهم حقيقة كلية مطلقة لا نقاش فيها؟ أليس أن الوردى لا يعترف بالقواعد الشمولية ولا بالحقائق المطلقة؟ على الأقل مع الظواهر الاجتماعية. والدين، لا أقل، من أهم الظواهر الاجتماعية!

ودائما يؤكد الدكتور على الوردى على رفضه للمنطق التقليدى، واعتماده منطق التناقض، المنطق الهيجلى الذى أثبتت الدراسات المختلفة تهافتة. ولكن الواقع الغريب الذى يلمسه المطالع بسهولة: هو عدم التزام الوردى بمنطق التناقض على طول الخط، بل تأرجحه فى طريقة بحثه، بين المنطق التقليدى والمنطق الهيجلى، فتارة يلجأ إلى هذا، وتارة يلجأ إلى ذلك، حسب ما يخدم وجهة نظره. ما هذا التهافت إذن؟ أيرفض المنطق التقليدى أم يأخذ به؟

الذى يبدو لى هو: أن الوردى مسير بمنطق آخر: منطق الخروج عن المؤلف؛ إذ يبدو أن هذا هو ما يميز الباحث الحقيقى فى نظره. يقول ساخرا لقراء كتبه: (أرجو من القارئ أن يضحك على نفسه كثيرا قبل أن يدرس التأريخ. ولم يخلق الله مهزلة تستوجب الضحك كالعقل البشرى. والباحث الذى لا يضحك على عقله ويسخر بمألفاته التقليدية، لا يستطيع بعد ذلك أن يكون باحثا حقا)¹.

¹ مهزلة العقل البشرى ص ٢٤٧.

طبعا إن الوردي قد ضحك على عقول الكثيرين، فأعجبوا بأسلوبه الساحر في التهكم والسخرية من المجتمع، وفتنوا بطريقته ذات المظهر العلمي، ومالوا إلى كلامه الذي يوحى بالإخلاص والتواضع.

وإلا فمن المؤكد أن كلامه هذا غير علمي بالمرّة؛ لأن قصف المألوف برمته، بشينه وزينه، لا يعد بحثا حقيقيا، ولا يعد خدمة للعلم والحقيقة. بل هو موقف متحيز ضد المؤلف. أليس أن الوردي يؤكد بأنه لا يتخذ المواقف المتحيزة^١؟ بل الباحث المنصف يلزم الحياد متحريرا للحقيقة أينما يجدها، سواء أكانت في التقاليد الدارجة والأمور المألوفة، أم كانت في الأمور الشاذة والغريبة. لا أن يلزم هذا بحسبه ولا ذاك بحسبه. وسالك أي من الطريقتين دون غيره، لا مرء يصل، إلى نتائج خاطلة ومنحرفة.

والحق أن التعصب ضد كل مظهر من مظاهر الشيوعية، قد بلغ في الأوساط الليبرالية منحا مجانبيا للمنهجية العلمية، إلى حد بعيد. تنبه الدكتورة مريام غروسمان إلى ظاهرة ملفتة للنظر في أوساط الطب النفسي تدعى (الذعر اللاهوتي). تقول الدكتورة: (توضح الاستطلاعات بصورة منتظمة أن حوالي ٩٥٪ من الأمريكيين يؤمنون بالله، حوالي ٩٠٪ يصلون لله على الأقل من وقت لآخر، وحوالي ٦٠٪ يواظبون على الذهاب إلى دور العبادة شهريا..)، إلى غير ذلك من الإحصائيات التي تستنتج منها: أن الدين عامل مهم في رسم شخصية الإنسان في مجتمعهم. ومع ذلك، يتم إقصاء ذكره، بشكل غريب، من دوريات ومراجع الطب النفسي التي تصدرها المراكز المتخصصة. لا يوجد ذكر للدين -باعتباره أحد مظاهر رسم الشخصية- في تلك الإصدارات البحثية، التي

^١ انظر: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ج ٥ القسم ١ ص ٣.

تحدد خطط سير الأخصائيين. تلك الإصدارات تتدخل في كافة الجوانب الشخصية للإنسان، ولا تكاد تهمل شيئا، مهما كان تافها أو معدوم القيمة. إلا الدين، لا يرد ذكره في تلك الإصدارات الرسمية المعتمدة، إلا بطريقة واحدة في الغالب: وهي ذكر السلبيات. دوريات علم النفس المعتمدة لا ترى الدين، إلا من زاوية التركيز على الأمراض والانحرافات الدينية، مثل اعتداء الرهبان على الأطفال وغير هذا. لا تتمالك الدكتوراة من الإعراب عن دهشتها: (هنالك تجاهل مذهل للدين في مجال البحث الأكاديمي. بل قد يصل الأمر إلى اعتبار كلمة (الدين) عاملا مثيرا)!

تقول الدكتوراة غروسمان: (أرجو أن لا تسيء فهمي. فقد كتبت الكثير من الوصفات العلاجية لمرضى متدينين يعانون من حزن منهك، استحوذ قهري، ثورات عنيفة، أو نوبات نفسية. أعضاء المجتمع الديني، مثل غيرهم، يعانون من عرض موجود في الكتاب -وأقصد هنا مرجع الطب النفسي، الكتيب الإحصائي والتشخيصي للاضطرابات الذهنية...-).

ولكن السلبيات موجودة في كل جانب من جوانب الحياة. وفي مجال علم النفس بالذات، الدين له من الإيجابيات المذهلة الخلاقة، التي لا ينبغي إغفالها بأي حال من الأحوال، خصوصا في علم النفس. تعرض الدكتوراة غروسمان آثارا نفسية للدين مفيدة للغاية. وقد تم التثبت منها أكاديميا: رفع مستوى الصحة النفسية للدين مفيدة للغاية. وقد تم التثبت منها العواطف الإيجابية مثل الإحساس بالقدرة والرضا والثقة بالنفس والحب، التأقلم البناء مع صدمات الحياة وصعوباتها، خفض نسبة الاكتئاب، خفض نسبة الانتحار. وتقول أيضا: (الدين والروحانية مرتبطان بانخفاض صحي في

ضغط الدم، لدى البالغين الأكبر سنا. حضور المناسبات الدينية اسبوعيا قد يكون طريقة أقل كلفة مادية لزيادة العمر، مقارنة بتعاطي الأدوية الخافضة للكوليسترول^١.

والأهم -سيكولوجيا- من كل هذا بنظر الدكتور هو (أن الإيمان الديني يخلق للحياة عمقا، ومعنى، وأملا. وهي تماما الأقطاب المضادة للفراغ واليأس المرتبطين بالانتحار). وتستطرد: (في الحقيقة فإن الألم النفسي غير المحتمل، والمرتبط بخواء المعنى، قد تم اعتباره: جوهر الذهنية الانتحارية)^٢.

أقول: بغض النظر عن سلبات الدين وإيجابياته، فطالما أنه يعتبر من أهم العوامل في تشكيل شخصية الإنسان، فبلا شك يعد إقصاؤه من البحث العلم نفسي أو الطب نفسي عيبا علميا خطيرا. وستكون النتائج العلمية ناقصة ومحرفة وربما معاكسة لمسارها الصحيح.

هنالك شريحة من الطلاب الذين يقصدون الدكتور غروسمان للاستشارة النفسية محافظون دينيا. ويشكل لهم هذا إزعاجا كبيرا؛ لأن المتدين هناك قد لا يجد التفهم والحيادية الكافيين، من قبل الاستشاري النفسي، وبالشكل المطلوب لتقديم الخدمة بالمستوى المعتاد. الاستشاري النفسي عادة يكون مبرمجا بالروح المعاكسة للدين. على الأقل هذا ما يعتقد المراجع نفسه، وهذا بحد ذاته، قد يسهم في زعزعة الثقة بينه وبين الاستشاري، مما يؤثر على النتائج المتوخاة من الجلسات.

١ أجيال في خطر ص ٦٨.

٢ أجيال في خطر ص ٦٧.

والعجيب أن هذه المشكلة لا تجابه مختلف الشرائح الاجتماعية الأخرى في الجامعة: إن الطالب اللاتيني لن يعدم استشاريا لاتينيا، والطالب أسود البشرة لن يعدم استشاريا من نفس لونه، والطالبة ذات الميول السحاكية لن تعدم استشارية لها نفس الميول؛ فقد روعي في توظيف المتخصصين، أن يعكس الفريق الاستشاري، نفس التنوع الموجود في الوسط الجامعي. وبالتالي فكل طالب يمكن له أن يقصد المعالج النفسي، الذي ينسجم معه بسهولة أكثر.

وعلى هذا، تجرأت الدكتورة غروسمان أن تقترح على أحد زملائها بأن يعينوا أخصائيا متدينا، أو يمتلك أصولا دينية محافظة في حياته الشخصية، كمحاولة لاستكمال التنوع المطلوب في الفريق الاستشاري، وذلك بعد أن شغل أحد المناصب فيه.

ولكن ذلك الزميل -الذي تصفه بالإخلاص والتعاطف- قال لها: (لا، لا أعتقد أنه مسموح لنا بذلك).

تعرض الدكتورة غروسمان هذا، ثم تتساءل: أليس أن الطلاب المحافظين دينيا قد دفعوا مصاريف الدراسة والتأمين الصحي، حالهم حال البقية، وأن تلك الأموال هي التي تمول المركز الاستشاري؟ ألا يستحقون معالجا يرتاحون معه، ولا يشعرون أنه غير متسامح مع ثقافتهم وقيمهم، أو يكونّ عنهم أحكاما مسبقة، بناء على تلك الثقافة وتلك القيم؟ ألا يستحقون ذلك أسوة باللاتينيين والسود والسحاقيات؟

بل الأمر أفدح من ذلك: عندما تتجنب الطالبات، المتمميات إلى أقليات دينية ومذهبية، تؤمن بقدسية الحياة الزوجية وقدسية الإنجاب، عندما

تتجنب أولئك الفتيات الذهاب إلى المراكز الصحية النسائية قدر الإمكان؛ بسبب التعرض للتجارب المهينة هناك، والمثول أمام نظرات الاحتقار من قبل الأطباء والمرضين، إلى طريقتهم في الحياة، التي أصبن بها الراحة والسعادة. بينما يعاملون الطالب الذكر المحول جنسيا، في تلك المراكز، بمنتهى الحفاوة والتبجيل، عندما يراجع لغرض إجراء الفحص السنوي، لمهبله المستحدث^١.

ما هذه المعايير المزدوجة!

هذا أحد مظاهر التعصب ضد جوانب الثيوقراط والحياة الاجتماعية الدينية، يمكننا أن نعهده عارا مخزيا للمؤسسات العلمية الغربية.

(٣٧) إسلام فوبيا إعلام قوبيا

يلفت الدكتور علي الوردى النظر إلى ظاهرة غريبة في التاريخ الإنساني. عادة تكون الشعوب المفتوحة بحد السيف ميالة إلى مقاومة الفاتح، ورفض كل عقيدة يأتي بها. ولكن الذي حدث مع الفتوحات الإسلامية عكس هذا تماما. يقول: (وجدنا الشعوب تدخل في الإسلام في عهد بني أمية أفواجا أفواجا)^٢. وبعد أن يبدي استغرابه من هذه الظاهرة الاجتماعية المحيرة، يأخذ بتحليلها بسرعة خاطفة، فيورد بعض آراء المستشرقين في تحليلها. فالمستشرقين أنفسهم قد انتبهوا إلى هذه الظاهرة أيضا وثاروا في أمرها.

قالوا في توجيهها: إن الجيوش الفاتحة أدخلت الشعوب بالقوة والقهر. ويرد الوردى هذا الرأي بقوله: (نحن نعرف أن السيف إذا استخدم في

^١ أجيل في خطر ص ٦٦.

^٢ مهزلة العقل البشري ٢٧٠.

التبشير الديني أدى إلى عكس المطلوب. والإنسان مجبول على معاكسة كل رأي يفرض عليه بالقوة. وكلما اشتد الاضطهاد على قوم من أجل دينهم اشتدوا في التمسك به. والتأريخ مملوء بالقرائن المؤيدة لما نقول^١.

وقالوا أيضا في توجيه هذه الظاهرة: الشعوب دخلت الإسلام هربا من الضريبة المالية المفروضة على غير المسلمين منهم، أي الجزية. ويرد الوردى هذا الرأي أيضا، بأن الناس لا يهون عليهم هجر الدين، الذي كبروا أبا عن جد عليه، من أجل دراهم يدفعونها مرة في العام. وإذا تعقلنا ذلك من البعض (فإن السواد الأعظم منهم مستعدون أن يبذلوا أموالهم وأرواحهم، في سبيل الدين الذي وجدوا عليه آباءهم. لا سيما في ذلك الزمان، الذي كان الدين فيه ذا نفوذ قوي في النفوس. وقد كان بنو أمية، بالإضافة إلى ذلك، لا يعفون عن الجزية كل من يدخل الإسلام من الشعوب المفتوحة؛ مخافة أن ينقص لديهم بيت المال. حتى ضج من ذلك عمر بن عبد العزيز وقال: إن الله بعث محمد داعيا للإسلام ولم يبعثه جابيا)^٢.

واستبعد كذلك أن يكون الناس آنذاك اعتنقوا الإسلام عن تفكير منطقي. والرأي عنده أن في الإسلام ما يسد حاجة نفسية واجتماعية عندهم^٣. ونحن نوافق على هذا الرأي إجمالا وإن كنا ناقش فيه تفصيلا. فبلا شك، الشعوب المفتوحة وجدت في النظرية الإسلامية ما من شأنه أن يحقق العدالة الاجتماعية وينتصر لكرامة الإنسان.

^١ مهزلة العقل البشري ص ٢٧٠.

^٢ مهزلة العقل البشري ص ٢٧٠.

^٣ مهزلة العقل البشري ص ٢٧١.

يختلف الإنسان في العصور الحديثة عن إنسان ذلك الزمان في مسألة جوهرية: وهي أن الحكومات كانت في السابق تفرض سيطرتها عليه، وتتسلط على حياته ومقدراته، مستخدمة في ذلك منطق القوة. أما إنسان هذه الأيام، فإن الحكومات تمارس عليه نفس التسلط والاستبداد، ولكن تستخدم في ذلك منطق الإقناع. إن الحكومات توظف الآلة الإعلامية الجبارة بهذا الصدد. والآلة الإعلامية هي بحق، أقوى سلاح ابتكره بنو البشر قاطبة، لا يضارعه حتى السلاح النووي والهيدروجيني، كيف لا والسلاح النووي والهيدروجيني خاضع له بدوره، لا تأثير له ما لم يوجه الإعلام لأهمية اللجوء إليه والاعتماد عليه. فالقنبلة النووية تبقى حديدة صماء لا تهدد بعوضة، ما لم تقرر الحكومات الضغط على زناد إطلاقها. والحكومات إن فعلت ذلك، ضج الرأي العام ضدها، وعزل الحكام والملوك عن عروشهم ومناصبهم. ولكن الحكومة يمكن لها: أن تطلق حملة إعلامية مدروسة تجتاح البلاد من أقصاها إلى أقصاها، وتلقن الشعور واللاشعور، بأن البلاد ستمحق بما فيها، وستغور الأرض وتقتلع خريطة المدن من أساسها، فلا يبقى ثمة إلا حفرة عملاقة تدل على حضارة بائدة، كما دلت الآثار على حضارات القرون السحيقة. ثم بعد حين من التلقين ونشر القلق، تطرح اللجوء إلى السلاح النووي على أنه الحل الأخير. وتفتح البرامج بعدها، ويتحاور الأساتذة والمختصون على شاشات التلفاز حول ضرورة اللجوء إلى هذا الخيار من عدمه، ويتبادلون الشتائم بينهم، ويتراشقون بكؤوس الماء. فتجتاح البلاد موجة خوف، وتتطلع الأنظار إلى الحكومة معلقين الآمال عليها. فلتتخذ قرارا، هكذا يتمنون، أي قرار، لتمضي موجة الخوف ويرجع الناس إلى حياتهم مطمئنين. وإذا بلغت الحكومة في

التدبير هذه المرحلة، تتحول إلى المرحلة اللاحقة. مرحلة الاستطلاعات واستفتاء الآراء وسؤال المواطنين. فتنتقل الحملات شرقا وغربا تسأل السابلة: (الخيار النووي: مع أم ضد)؟ وبمقدار ما تنجح الآلة الإعلامية الغاشمة في عملها، ستكسب الحكومة الرأي العام معها. حتى إذا وجدت في الرأي العام نسبة مؤيدين لا بأس بها، ضغطت زر الدمار وأحرق الأخصر واليابس وهي آمنة لا يهتز عرشها قيد أنملة.

نعم، هذا فرق إنسان اليوم عن إنسان أمس: إن التحكم به والتسلط عليه صار بمنطق الإقناع لا منطق القوة. ولا يبعد أن هذا هو السبب الذي فتح المجال أمام الإسلام، قديما، إلى أن يكسب نسبة يعتد بها من سمات الشعوب المفتوحة، ولا يتأمل له مثل هذه الفرصة أيامنا هذه. فالشعوب المفتوحة آنذاك أدركت مقدار ما يبشر به هذا الدين من كرامة للإنسان وعدالة في المجتمع، وقد تعبوا من تسلط الحكام وجورهم، فوجدوا في هذا الدين الأمل والحياة. الإسلام أقنعهم بنفسه، لا بألة إعلامية هو جاء.

أما إنسان اليوم، فإن تسلط الحكام عليه قد تجاوز التسلط المادي على بدنه. إنه تسلط على الروح والنفس والعقل. فالقيود والأغلال قد أحكمت على عقله. يتصور الكثيرون أن الإسلام الآن ضعيف لضعف سلاح وعدة المسلمين، قبال سلاح غيرهم. وهذا صحيح إلى درجة ما. ولكن ليس هذا هو المهم. الإسلام الآن ضعيف. والسبب الأهم في ضعفه، هو أن السلاح الإعلامي الذي معه الآن، لا يضارع بأي شكل من الأشكال، السلاح الإعلامي الموجه ضده. السلاح الإعلامي الموجه ضد الإسلام قد خلط الحابل بالنابل في أيامنا هذه. لا يمكن للإنسان الآن التعرف على الإسلام، إلا بعد أن يتكبد

صعوبة جمة. يتوجب عليه أن يخترق ركاما من الحبال المعقودة المتشابكة الثقيلة، من أجل الوصول إلى فهم يعتد به حول هذا الدين. ركام بني بيد المسلمين وغير المسلمين، بيد الحكام والشعوب، بيد الفلاسفة والجهلة، شبكته الآلة الإعلامية وأحكمت شبكه بقصد ودون قصد، ليكون في غاية التعقيد، وسخرت كامل طاقاتها، لتشويه سمعة الإسلام، بما لا يبقى له إلا القليل، في أن ينتفع بالسلح الإعلامي المتاح في يده.

وفي معرض إبداء ارتياحه لتراجع النظم التي كانت تنافس الديمقراطية الليبرالية عالميا، وكيف أن الساحة أخليت لها تقريبا لتكون لها الهيمنة على الأرض، يبدي فوكوياما قلقه من الإسلام: (صحيح أن الإسلام يشكل إيديولوجيا متسقة ومتماسكة، شأن الليبرالية والشيعية، وأن له معايير الأخلاقية الخاصة به ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية، كذلك فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية؛ داعيا إليه البشر كافة باعتبارهم بشرا، لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية معينة. وقد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكل بذلك خطرا كبيرا على الممارسات الليبرالية، حتى في الدول التي لم يصل فيها إلى السلطة بصورة مباشرة.. إلخ).

ولكن فوكوياما بعد هذا يطمئن مريدي الليبرالية بأن الإسلام، بالرغم من أن تعداد معتقيه نحو مليار نسمة، ولكن تأثيره لن يمتد فكريا إلى بلدان، يتأمل لها التحول إلى الليبرالية. بل ربما أن الذي يحصل هو العكس، أي تأثر العالم الإسلامي نفسه بالليبرالية. ويعترف فوكوياما صراحة: بأن أحد أسباب النشاط الغربي -أو ما أسماه (الصحوة الأصولية)- هو التهديد الكبير

(قوة الخطر الملموس) للقيم الغربية الذي يمارس على المجتمعات الإسلامية. (الليبرالية قد اجتذبت إلى نفسها أنصارا عديدين، وأقوياء، لها من بين المسلمين، على مدى القرن ونصف القرن الأخيرين) كما يقول فوكوياما^١. هذا بديهي، القيم والاعتبارات الغربية تمارس خطرا ملموسا على مجتمعات الإسلام.

(٣٨) فلنحمل السباقيين على بغير واحد

هل الإسلام نظام ديمقراطي؟ يجيبنا الدكتور علي الوردي بكل ثقة: نعم، الإسلام نظام ديمقراطي. ويستشهد بسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وخلفاء العهد الراشدي.

وهنا لا بد أن نقابله قائلين: بأن هذا الكلام بعيد عن الدقة التاريخية؛ إذ الرسول نفسه لم يتسّم منصب النبوة بالاعتراع، ولم يكن ثمة منافس له في هذا المقام، لكي يتم اختياره من قبل الأمة وتقديمه على منافسه. واعتقاد المسلمين به لا يختلف عن اعتقادهم بموسى وعيسى وباقي الأنبياء صلوات الله عليهم، من أنهم أناس استثنائيين رزقوا النبوة كرامة من الله تعالى، لا بانتخاب البشر.

وأما خلفاء العهد الراشدي، فعلى كلا المدرستين لا يتم هذا التفسير: فأما المدرسة السنية، فإن تسّم الخلفاء للخلافة لم يكن قريبا من أي وجه من الديمقراطية. فالخليفة الأول قد استخلف في سقيفة بني ساعدة فورا بعد وفاة الرسول، ولم يذكر التاريخ أن في تلك السقيفة عددا يعتد به، من الأمة

^١نهاية التاريخ ص ٥٧.

الإسلامية الكبيرة. وكم ستجمع السقيفة من أناس على أي حال؟ وأما الثاني فقد عقد له الأول ولاية العهد. وأما الثالث فقد نظم الثاني عملية اختياره، بحيث يكون القرار في يد ستة رجال فقط من الأمة برمتها. وحتى أولئك الستة لم تتساوى أصواتهم بالقوة كما تقتضي الديمقراطية، بل امتاز أحدهم بأن صوته أقوى. وأما الرابع فقد تسلم الخلافة أثر ثورة شعبية. وتسلم الحكم أثر الثورات الشعبية أمر تشترك فيه الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية، كما رأينا مثلاً في دول أمريكا الجنوبية أو الثورة البلشفية في روسيا. وتفسر الشورى بحسب هذه المدرسة على أنه إجماع أهل الحل والعقد. فهو غير الديمقراطية التي تأخذ آراء الجهلاء على كثرتهم، فتمزجها مع آراء الخبراء على قلتهم، ثم تستخرج من هذا الكوكتيل ما تزعم أنه الرأي السديد.

وأما بحسب مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فإن الاستخلاف الصحيح بحسب رؤيتهم هو باعتماد النص الصادر من الرسول، النص الذي يشخص الخليفة بعده بشخص بعينه يراه الأجدد بقيادة الأمة بعده. وهي العملية التي يجريها الخليفة بدوره أيضاً؛ إذ لا يصح أن تترك الأمة حائرة بعده، عرضة للتشتت والتنازع في تشخيص الخليفة.

فإن قلت: والبيعة إذن؟

أقول لك: بيعة المسلمين للخلفاء والحكام، كما نجد في التأريخ، ليست إجراء يحدد الخليفة عندهم، بل هو نوع من إظهار الولاء له، كما يبدو، بعد أن يتم اختياره وينقضي الأمر.

فمن أين اكتشفتم ديمقراطية الإسلام إذن؟

يمكننا أن نأخذ الجواب من الدكتور الوردى: الذى أخذ بالاستدلال على ذلك بطرقة غاية فى الغرابة؛ لأنه أخذ يعدد محاسن الدولة الإسلامية أول قيامها، ويستشهد بمنقولات عن سيرة العهد الراشدى، ليدلل على تواضع الحكام وقربهم من الشعب، وحرصهم على مصالحه والسهر عليه، وقبولهم النقد منه^١.

فتأمل وقل لى: أين الدقة العلمية؟ فإننا هنا لا نريد أن نعرف على محاسن الدولة الإسلامية وعدل الخلفاء وما شاكل، إننا نريد أن نعرف أوجه المقارنة بين النظام الديمقراطى بما هو نظام، وبين النظام الإسلامى بما هو نظام. هل إن العدل وتواضع الحكام وحسن سيرتهم بين الناس، حكر على النظام الديمقراطى فحسب، فلا يكون النظام نظاما عادلا إلا إذا كان ديمقراطيا؟ إن هذا شبيه بمن استدل، من طيب ولذة البقلاوة والكباب، على أن الكباب من الحلويات. تقول له: كيف عرفت أن الكباب من الحلويات! فيقول لك: بما أن البقلاوة لذيدة، وهى حلوى، وبما أن الكباب لذيد، إذن هو حلوى.

وخاب سعى هذا المقارن، الذى لم يأخذ فى حسابه أن البقلاوة حلوى، حتى لو أسىء إعدادها فلم تكن لذيدة. وكذا الكباب يقاس عليه هذا. خاب سعى من أهمل مقارنة البنية التركيبية بين النظامين - فى الحالتين: السياسة، والطعام - فاستدل بجودة وحسن النتيجة، على تماثل التركيب ووحدة العناصر. وسعى سيخيب أكثر إذا كانت نفس النتيجة، التى قدرها المقارن، موهومة لا واقعية لها؛ فهل النظام الديمقراطى بهذا الحسن وهذه

^١ مهزلة العقل البشرى ص ١٧٨-١٨١.

الجودة، بحيث صار معيارا لعدل الأمم قديما وحديثا؟ وهل مشاكل العقد الراهن كلها أو جلها، إلا من تعقيدات الحياة التي رسمت على البشر قسرا، من قبل الساسة الديموقراطيين؟ أم ندعي أن هذه المشاكل مرحلة مخاض، سرعان ما تجتازها البشرية برمتها إلى عهد طوباوي لا مثيل له؟ فإن هذا القول يكذبه واقع الحال: الذي يرى كل يوم، من كل مشكلة تمر، انبثاق مجموعة مشاكل جديدة، ولا يكاد يرقع جانب حتى تفتق جوانب¹.

¹ ويبدو أن الوردي قد انتبه إلى وجه التهافت في كلامه بالنسبة لخلافة الإمام علي عليه السلام. فهو يقول: (قد يعترض معترض فيقول: كيف جاز للإمام علي أن يحصر أمر الشورى في المهاجرين والأنصار، أليس لباقي المسلمين حق فيها؟ إن هذا اعتراض وجهه؟) وبعد اعترافه بوجهة الاعتراض يحاول التعلل بأن الحكومات الديمقراطية لا بد لها أول قيامها -والحال أنها لم تزل فتية في عهد الثورة- من منع المعارضين أن يندسوا فيها ويشاركوا في تأليفها، خشية من تحريفهم للثورة وتحويلهم لها عن مبادئها. ونلاحظ على هذا الكلام أولا: مهما كانت الأسباب فهذا يدل على أن خلافة الإمام لم تكن بالديمقراطية طالما أنها لم تجر بطريقة الانتخاب الشمولي. وثانيا: من قال أن الإمام هو الذي حصر الشورى في المهاجرين والأنصار، إن النسق المنطقي هو أن المهاجرين والأنصار هم أنفسهم بادروا إلى مبايعته خليفة للمسلمين؛ وإلا فأى سلطة له على الناس، وهو لم يكن بعد حاكما، حتى يضع دستور الانتخاب فيهم، فيفرض عليهم: أن حق الانتخاب محصور بشريحة معينة من الناس دون غيرها وهم فقط من ينتخبوه، وأن باقي الشرائح لا حق لها بالتصويت. ثم أي تصويت وأي ديمقراطية هذه إذن؟ وفي النصوص التاريخية ما يعارض كلام الوردي معارضة فاحشة، كالمروي عن الإمام قوله: (فما راعني إلا والناس كعرف الضبع يتناولون علي من كل جانب)، وقوله: (أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر...)/ انظر الخطبة الشقشقية في نهج البلاغة ص ٥٠. لكن الوردي اختار من النصوص ما يؤيد نظريته وأهمل غيرها. وثالثا: ماذا نفعل والتأريخ لا يدلنا على أن الإمام علي سلك سلوكا ديمقراطيا في تنظيم الحكم بعده؟ فهل هذا يدل على أن رؤيته السياسية ديمقراطية، أم يدلنا على العكس تماما؟

ولا مناص من الاعتراف بأن هذه المواقف التي نجدتها في البحث الإيديولوجي -أي إصرار بعض المنتمين للإسلام على أنه شكل من أشكال الديمقراطية- إنما هي مواقف معيبة، وغير لائقة بحالة الأصالة والتفرد، التي تزعمها كل واحدة من الإيديولوجيتين لنفسها. ومن الواضح أن الطرف المقابل لا يرى هذا الرأي. والديمقراطية لا تتبنى فكرة كون الإسلام شكلا من أشكالها. بل كما نرى من (صدام الحضارات) لهنتغتون و(نهاية التأريخ) لفوكوياما، ومن غيرها من أبحاث الديمقراطيين، إن الإسلام يعد المنافس الإيديولوجي الجدير بالنظر، الوحيد، للديمقراطية، بعد انهيار الشيوعية، وهو في أنظارهم المنافس الذي سرعان ما ينهار بدوره، ويلحق بالنظام الشيوعي إلى صفحات التأريخ المطوية. إذن ما هذا الخنوع في موقف من يحسب نفسه مع الإسلام! لماذا يلهثون خلف الديمقراطية، متوسلين أن تتعطف وتقبل الإسلام تحت خيمتها! لماذا لا نعترف صراحة: أن للإسلام أسسه العظيمة والسابقة لنشوء الديمقراطية المعاصرة، والمتفردة بمجموعها بالهوية الخاصة بها، وأن الديمقراطية وإن شابته الإسلام في بعض الجوانب، فهذا بحد ذاته لا يبرر إدراجهما في نظام إيديولوجي موحد!

(٣٩) تعبئة قلم التقنين

هنالك خطوتان لا يملك المقنن الوضعي، ما لم يخطوهما، أن يخط بقلم التقنين حرفا واحدا. يعني أنه يبقى مشلولا لا يستطيع تسطير القوانين مطلقا، ولا بندا واحدا، إلا إذا خطا تينك الخطوتين المهمتين.
ترى ما هما؟

الخطوة الأولى: الاستناد إلى مصدر دستوري. الخطوة الثانية: أخذ قراءات، لخبراء فسروا المصدر الدستوري.

النص الدستوري هو الروح الأساسية الحاكمة على كل فقرة من فقرات القانون. بدون دستور أساسي، القوانين تكون أجزاء متفرقة بلا روح تجمعها. وهذه هي أهمية الخطوة الأولى.

أما الخطوة الثانية: فتتجلى أهميتها في أن الدستور نفسه، وإن كان واحداً، ولكن وحدته لا تعالج اشتماله على التأويلات المختلفة، بل المتضاربة في كثير من الأحيان. ومن هنا فالمقنن بحاجة إلى أن يتعرف على تلك التأويلات المختلفة، التي يحتملها الدستور. إن من يوفر له هذا هم الخبراء الدستوريون. هم الأشخاص الذين نذروا أعمارهم للتقريب في الدستور، والبحث فيه، والاجتهاد في سبر أغواره. إن كل واحد من أولئك الخبراء المتبحرين، قد كون صورة معينة عن الدستور، لا بد أن تختلف بقليل عن صور الخبراء الآخرين. بعبارة أخرى: كل واحد من الخبراء يقدم قراءة دستورية معينة.

إن المقنن لا بد له من أن يأخذ، في كل تشريع لتصرف ما، بموقف واحد من بين مجموعة المواقف المتعددة بتعدد القراءات الفقهية للدستور، ويصوغ هذا الموقف على شكل مادة قانونية. ثم إن أي قراءة للدستور يقوم بها أحد الخبراء المعتمدين، لأي مسألة، تشكل بحد ذاتها أساساً لتشريع المادة القانونية، وتكون المادة القانونية، وفق هذا الأساس، مكتسبة للشرعية، وتعتبر أنها صيغت من ذلك الدستور. إذ الفرض: أن هذا التفسير، لتلك المسألة من

الدستور، قد قام بها خبير معتمد في قراءة وتفسير الدستور، وهو قد قام بهذه القراءة وأتى بهذا التفسير وفق الأسس الدستورية الصحيحة.

إذن المقنن الوضعي له أن يأخذ بأي واحدة من القراءات الدستورية المتعددة، وربما الكثيرة، بشرط أن تستند إلى خبير مرموق معتمد وفق الأسس الدستورية. وعلى هذا، فبرغم هذا التعدد في القراءات، يبقى المقنن ملتزما بالدستور بعينه، ويصح تماما نسبة قوانينه للدستور المعين، بل لا يصح سلبها عنه، ويتحقق ذلك بمجرد أن يأخذ بأي قراءة. وقد عرفنا السبب في ذلك، بهذا الكلام.

(٤٠) العقاب الحدائي

فلندع جانبا سائر البنود التشريعية، التي يمكن أن تتطلع إلى المقنن وتطلب منه أن يقنن لها، ولنلق نظرة على جزء معين من قانون العقوبات. يشكل القانون الجنائي محورا دراسيا جيدا للتعرف على القانون بصورة عامة؛ إذ هو في تماس تقريبا مع كل أقسام القانون الأخرى. إننا لن نقف عند النظرية العامة للقانون الجنائي، بل لن ندخل في تفاصيل النظرية الخاصة أيضا. ولكننا نحب أن نتعرف على العقوبة الأساسية في كافة الأنظمة والقوانين الوضعية المعاصرة.

إنها عقوبة السجن.

إن الإجراءات الجزائية المعتمدة في سائر الجرائم، وقسم عظيم من الجرح، هو أن نحجز الجناة خلف القضبان لبعض الزمن، في مؤسسة ضخمة محصنة جيدا، ومدارة بحزم وشدة.

ذلك أن العقاب الجسدي كان الوسيلة المعتمدة سابقا في تأديب وتأهيل الجناة. والعقاب الجسدي لم يعد مقبولا مطلقا في التوجه الإنساني المعاصر. فالمجرم -على أي حال- إنسان، ويجب أن يعامل بإنسانية. نعم يجب أن يعاقب وأن يجعل منه عبرة للآخرين، وإلا شاعت الفوضى وتفشت الجرائم، ولكن عقوبته يجب أن تحسب بمقدار. يجب أن تطال نفسه الآثمة، لا بدنه. إن فقدان الحرية، ولو إلى زمن معين، أمر مرعب. إنه رادع جيد؛ فالإنسان لا يحبذ مطلقا أن يخسر حريته. كذلك هو تأديب جيد، عقاب فعال، إذ في الحرمان من الحرية ألم كفيل بمراجعة الإنسان لنفسه، والندم على ما اقترفه. إنه كذلك فرصة جيدة للترويض: أن نحجز المجرم في قفص، ثم نسعى لترويضه بالبرامج التأهيلية، التي تحبب إلى نفسه الحياة الفاضلة، وتكره لها حياة الجريمة.

هذا هو التوجه الحديث في العقاب كما هو معروف. وفي الحقيقة: هو توجه قد جر إلى البشرية الويلات الجسام، وما زال يجر دون هوادة. ولكن هذا -على فداحته- لم يفلح في أن نتخلى عن هذه النظرة، ونفكر في دراسة حلول غيرها.

(٤١) الدخول إلى عالم آخر

تصف الدكتورة منى فياض صخب السجن كدوي النحل، وأنه قد صفعها صفعا إذ اجتازت الباب داخلة. قالت: (فوجئت عند أول زيارة لي إلى السجن... فوجئت بالضجة، وعلمت أن ما يعاني منه السجن حقا هو غياب العزلة وافتقاد الصمت. أو ببساطة: الازدحام والتجاور إلى حد التلاصق، وليس العكس. التلاصق الدائم ووجود الآخر والتعرض لنظراته طوال الوقت. مما

يعني فقدان الحميمية والخصوصية. أن يكون السجين مكشوفاً وعارياً ولا يملك أشياءه الخاصة إلا في ما ندر^١.

أول ما يفقد الإنسان من ذاته في السجن: أن شعوره بها، كذات مفردة، يضمّر ويموت. لقد بات في مجتمع موحد تماماً في طريقة الحياة، الجميع يأكلون نفس الطعام وفي نفس المواعيد، وينامون في نفس الأوقات، ويرتدون نفس الملابس. انعدمت الخصوصية إلى حد بعيد. لقد بات مجرد رقم ضمن مجموعة أرقام. وهذا الشعور مهم وحيوي جداً في بناء الشخصية. وزواله يؤدي إلى مضاعفات خطيرة.

ثم هنالك المعاناة النفسية الأخرى: الشعور بالمراقبة الدائمة. السجن دائماً يحس بأن ثمة عينين تتبعان كل حركة وكل نأمة تبدر منه. سواء من كاميرات المراقبة أو الحراس أو حتى النزلاء الآخرين.

وهنالك أيضاً: الشعور بالعجز بسبب عدم القدرة على نفع الأسرة والأحباء، والتواصل معهم والإشراف على رعايتهم. خصوصاً إذا بلغه نغفات عنهم لا تسره، كتعرضهم للمضايقات من قبل بعض الأشخاص مثلاً، أو مرورهم بمتاعب مالية وغيرها. وهذا يندرج ضمن سلبيات الشقة التي ستحدث بين السجن وأهله. ومنها غيابه عن الأطفال الذين سيعتادون مسألة هذا الغياب المتواصل. وقد ينسونه. وقد أثبتت الدراسات أن زيارة الأهل حافلة بمظاهر الإحباط للسجين. والمشكلة أن إلغاء الزيارات يحدث مضاعفات أكبر. ومعاناة السجناء أعظم. خصوصاً إذا دخل السجن وهن في حال الحمل، ثم يضعن أطفالهن خلف القضبان، وما يعنيه هذا من ظروف

^١ السجن مجتمع بري ص ٢٧.

نفسية بالغة الصعوبة، وما يترتب عليه من مشاكل معقدة حول رعاية الطفل وحضانه.

ومن المشاكل النفسية المهمة أيضا: افتقاد الدافعية بسبب الاعتياد على نمط واحد من الحياة الروتينية. الأمر الذي يؤدي إلى نقصان في القدرة على التفكير السليم وحل المشكلات.

ومن المشاكل المهمة: الخلل في الحياة الجنسية - وهو أمر قد يطال زوجة المحكوم أيضا- الذي قد يتمثل بالحرمان الجنسي، أو تحديد العمل الجنسي بشكل منظم إلى درجة صارمة، مما يفقده عنصرا عظيما من حيويته ونفعه النفسي. ويتمثل أيضا بالانحرافات الجنسية المتعددة، أي ممارسة الجنس غير السوي من لواط وسحاق واستمناء، مما يعد، في أبسط الاعترافات، وسائل إرضاء ناقص للأشخاص الأسوياء. قد يندفع السجين إليها بضغطة الغريزة التي لا تجد منفسا غيرها، مما يحرفه بشدة عن سليقته الطبيعية، وبشكل لن يشفى من مضاعفاته.

وهناك مشكلة أخرى شديدة الخطورة: وهي ازدياد نسبة التعرض إلى التحرشات الجنسية؛ إذ السجين في بيئة حافلة بالأشخاص منعدمي الضمير والأخلاق، الذين يكونون في حالة استنفار جنسي مقلق بسبب ضغوط السجن. الأمر الذي يفتح المجال أمام اعتداءات، ممكن أن يدفع النزول حياته ثمنها. وحوادث اغتصاب النزلاء أشهر من أن يشار إليها. ومما يذكر في المقام: أن السجن يمكن أن يعد بيئة صالحة لانتشار الأمراض الجنسية الخطيرة.

ومن المشاكل التي يؤكد عليها علماء النفس، بخصوص النزلاء ممن كان في بداية مرحلة الرشد -٢٥ عاما فما دون- هو التمدج بغير

الأسياء. إذ تعتبر هذه المرحلة من أخطر المراحل في عمر الإنسان، ومن المهم جدا فيها مصاحبة النماذج السوية من الآباء والمصلحين، حيث يتأثر النمو النفسي والأخلاقي بشدة له، شدة قد تقرر منهجه النهائي في الحياة. وغالبا ما يعد السجن إتلافا لحصول الفرص الطيبة بذلك، بل هو إكراه على الفرص المعاكسة والمناقضة.

ومن المشاكل أيضا: ارتفاع نسبة حصول الاضطرابات النفسية إلى حد كبير وخطير، مثل القلق المرضي، والوسواس، والاكتئاب، وأحلام اليقظة المتطرفة أي التي تؤدي إلى التباس الواقع بالخيال، واضطرابات النوم الشديدة والأرق والكوابيس الثقيلة.

وغير ذلك من الضغوط النفسية المتنوعة^١.

ومن العجب العجاب، عد السجن بعد هذا، عقوبة إنسانية! إنه قتل تدريجي لروح الإنسان مع الإبقاء على بدنه كالدمية المتحركة. فهل من الإنسانية قتل النفس في داخل الإنسان؟ أم من الإنسانية تمزيق الكيان الداخلي، وضياع الذات، في برنامج طويل من الحرب النفسية؟ وهل هذا يعد أرحم من إيقاع ألم عاجل وخاطف يشفى في أيام أو أسابيع؟ أمن العدل معاقبة أسرة السجين برمتها بمضاعفات سجنه، أم قصر العقاب عليه وحده؟

(٤٢) ومن مشاكل السجن أيضا

تضطر إدارة السجن والمنتسبين العاملين فيه إلى مواجهة مشاكل لا حصر لها. أولها: الاضطرار إلى التعامل المباشر، مع أشخاص لا يخلو التعامل

^١ انظر علم النفس الجنائي ص ٣٦١-٣٧٠.

معهم من الخطر. ولكن هنالك المشاكل النفسية أيضا، من صرف العاملين لجزء كبير من أوقاتهم في بيئة من هذا القبيل. وهنالك المشاكل القانونية والمرتبة على حصول الحوادث التي تضر بها السجون، مثل حدوث الجنايات داخل جدران السجون نفسها، أو حالات انتحار المساجين؛ كأحد مضاعفات الاكتئاب المنتشر بينهم. وغير ذلك.

هنالك العديد من مظاهر عدم الاتزان النفسي التي تهيمن على الإنسان في السجن. مثلا الهوس بالتملك. تنقل الدكتور منى فياض هذه الكلمات عن لسان أحد السجناء المثقفين: (هنالك شعور مرعب بالملكية. ومن المهم للمساجين امتلاك أي شيء طريف: بانتوفل [بابوج]، كتاب، صورة، رسم، شيء مطرز.. تتخذ الملكية معنى مطلقا. ليس لأن لها وظيفة معينة أو أي وظيفة، بل إن كل من يمتلك شيئا يحرص عليه. إن امتلاك الأشياء يتخذ قيمة طقسية عند السجناء. كانوا يقتنون أشياء لا تعنيهم كثيرا، خرج مثلا أو أي شيء. وكأن هذا الامتلاك يعطيهم الإحساس بالهوية)¹.

أحد السجناء قال للدكتور منى فياض: (أتمنى الموت لأنني في ضيق كبير. ضيقة لا يمكن أن تتصورها. يا لطيف)²!

(٤٣) عقوبة، لمن؟ وبأي ثمن؟

نظام السجون هدر للطاقة الاقتصادية لكل من المحكوم والمجتمع. المجتمع يتكبد أموالا طائلة في بناء السجون وتحسينها، وترستها بالسلاح

¹ السجن مجتمع بري ص ٦٥.

² السجن مجتمع بري ص ٨٣.

والعتاد والعدة، وتجهيزها بأجهزة المراقبة والكمبيوتر وسائر اللوازم، ومراتب المنتسبين ومصارف تجهيزهم وتدريبهم، وتموين طعام السجناء وملابسهم ومستلزماتهم الصحية، وغير ذلك مما يشكل ثروات هائلة. كانت لتنفع المجتمع نفعا عميما بما يسهم في الحد من الجريمة، لو صرفت في تحسين المعيشة وتوفير سبل الرفاه. نظام السجون يشغل جمهورا غفيرا من الكوادر البشرية، في الحراسة والضبط، والأمور الإدارية، والفنية، والصحية، وكافة الاحتياجات، مما لو وظف في وظائف اجتماعية أخرى -من تجارة وإجارة وصناعة وابتكار- لساهم في رفع المستوى الاقتصادي في البلد بدرجة لا يستهان بها. نظام السجون يعطل سائر النشاطات القانونية التي يمكن أن يأتي بها النزيل وتعود بالفائدة على المجتمع؛ إذ لا ريب أن المحكوم -جانبا كان أو بريئا- لا بد من أن يتوفر على شيء من النفع الاجتماعي في نشاطاته، حتى وإن خلط العمل المشروع بالعمل غير المشروع. ومن غير المنطقي أن نعاقب المجتمع بحرمانه من هذه النشاطات المفيدة، بأن نحرق الأخضر واليابس معا. هذا من ناحية المجتمع.

وبالنسبة للنزير نفسه، فإن نظام السجون سيعطل تلك النشاطات المشروعة التي يمكن أن تعود عليه بالرزق الوفير. فإن قلت: إنه يستحق هذا جزاء وفاقا لما جنت يده، نقول لك: فما ذنب أهله ومن يقع تحت رعايته من زوجة أو أطفال أو أم أو أب أو أخوة وسائر من يعيل؟ ثم هب أنه يستحق هذا الحرمان طيلة فترة محكوميته، ولكن التجارب أثبتت وثبتت، أن مضاعفات السجن تنسحب إلى ما بعد المحكومية، ولفترة لا يستهان بها. وقد تنسحب

إلى ما تبقى من عمره. ولا ريب أن فرصة تشغيله ستكون أضيّق بكثير، خصوصا بعد فترة الانقطاع، التي قد تطول، عن مزاولته لمهنته.

وهنا يذكر وجه مفلسف، يدعي جانبا إصلاحيا في إلغاء الفردية والخصوصية، الذي يعاني السجين منه في مجتمع السجن. خلاصته: أن السجين إنما دخل السجن لأنه حطم جزءا من الأواصر الاجتماعية السائدة، عندما قرر الخروج عن خطها العام ونهجها المرسوم المحدد. إن نظرتة المركزة إلى الـ (أنا) الخاصة به، وضربه لتلك الأواصر الاجتماعية عرض الجدار، جعلته مستحقا للسجن. وهكذا فإن السجن سيشكل فرصة طيبة لتمرين نفسه الأنانية: أن تنسى ذاتها وتنصهر في بيئة لا تعطي مجالاً لرؤية الأنا فيها^١.

وهذا الكلام أشبه بالشعر منه من الاستدلال المنطقي. فأولا: إننا لا ندرّب السجن على العيش الاجتماعي في المجتمع الطبيعي. إننا ندرّبه أن يعيش وحشا في قفص، وحشا منصهرا في مجتمع الذئب والضواري المحتجزة في حديقة الحيوانات. إن الذئب مهما احتجز في قفص عامر بأبناء جلدته، لن يصلح أن يطلق في شوارع المدينة، مفعما بالشعور الاجتماعي والولاء والمواطنة لمن احتجزه.

وثانيا: التجارب الواقعية تكذب هذا الاستدلال. فالسجين عادة يجد صعوبة في الانسجام والتأقلم مع المجتمع الخارجي، إذ يطلق سراحه في النهاية. وغالبا ما يعاني من العقد النفسية والصعوبات في الاندماج مع الناس

ولفترة طويلة. ناهيك عن عدم تقبل المجتمع له إلا بحذر وتحفظ. فأين
التمرين على الحس الاجتماعي، ولماذا لم يأت أكله إذن؟

وثالثا: هب أننا ندرّب السجين على الحس الاجتماعي. فهل ندرّب
أهله على شظف العيش، والعراقل الاجتماعية، وسائر ما يترتب على سجن
السجين من مصائب، هم فيها الضحية الأولى؟ وهكذا ترى أن السجن لا
يدرّب السجين على الحس الاجتماعي السليم، كما هو مفترض، بل هو يطرد
السجين من المجتمع، ويشعل الحرب بين المجتمع وبين أهل السجين.

إننا نحكم على شريحة عظيمة من المجتمع بالفقر والتشرد وشظف
العيش، لا لشيء إلا لأن معيّلها قد تم تجريمهم. إن الأولاد سيتمتهنون
الإجرام بدورهم طلبا للقمّة العيش، وإن النساء ينحدرن في الرذيلة طلبا للقمّة
العيش. والسجن بهذا قد أزم المشكلة اجتماعيا. وكل يوم يزيد في تأزيمها.
وكما جاء في كتاب (المراقبة) لفوكو: (القرار ذاته الذي يرسل رب العائلة
إلى السجن، يحول الزوجة كل يوم إلى العدم، والأولاد إلى الترك، والعائلة
كلها إلى التشرد والتسول. من هذه الزاوية تهدد الجريمة بالتطرف)¹.

نظام السجون لا بد من تشذيبه وتهذيبه، حتى لا يبقى منه إلا عود
هزيل بمقدار الضرورة، فقد علمت أن الإبقاء عليه بهذا التضخم يشكل
مزاومة للعدالة الاجتماعية، وإخلالا بالمنطق الاجتماعي.

تنقل الدكتورة منى فياض كلام أحد المساجين، قد نقل إلى سجن
آخر عقابا له على سلوكه، تقول في دراستها الميدانية: (اعترض السجين على
نوع العقاب هذا؛ لأنه طال أهله وأسرته أكثر مما طاله شخصا. فهو يرى أن

¹ المراقبة والمعاقبة ص ٢٦٦.

السجن سجن، ولكن من ظلم فعلا هم الأهل، المتوجب عليهم قطع مسافات أبعد وأكثر مشقة، لزيارته أسبوعيا. وتساءل: لماذا يعاقبون أسرتي؟ لماذا يعذبونهم؟ يكفي أنني أشعر أنني أعذبهم بسجني أكثر مما أتعذب أنا!^١ سجين آخر حدثها بأن السجن (عذاب الأهل؛ هم من يتعذبون وليس أنا)^٢.
أحد السجناء قال للدكتورة منى فياض: (السجن بهدلة؛ يكفي أن تضطر الأم والأخت أن تأتي إلى هنا، وأن تقف في الصف في الخارج^٣ ساعات و ٤ ساعات كي يأتي دورها للدخول)^٤.

(٤٤) الزبانية

تقول الدكتورة منى فياض: (لاحظت أثناء وجودي في السجن ميل الحراس إلى استخدام السلطة لمجرد استخدامها. فكان بعضهم ينهر السجين إذا ما لاحظته يتصرف بحرية أو بعفوية)^٤.

شخصية السجن تنقلب قهرا عما هي عليه بحكم عمله. وموقفه حيال السجين لا يمكن أن يكون علميا وحياديا. على الأقل لا تصح هذه الدعوى -دعوى الحيادية- في كثير من السجناء إن لم نقل الأغلبية الساحقة. تقول الدكتورة منى فياض: (ناقشت مرة مع مسؤول عن السجن حول مسألة ضرب الموقوفين وتعذيبهم، والذي يتم الاعتراف به في أحوال كثيرة. فأجابني بأنه شخصيا لا يجذب استخدام هذه الأساليب. لكنه لفت نظري إلى

^١ السجن مجتمع بري ص ٢٩.

^٢ السجن مجتمع بري ص ١٨٧.

^٣ السجن مجتمع بري ص ٨٢.

^٤ السجن مجتمع بري ص ٢٧.

أنهم (ليسوا مثلي ومثلك) وأنهم مختلفون عنا^١. فهذا السجنان، حتى لو بلغ أقصى مراتب الرفض لأساليب القهر البدنية مع المسجونين، لكنه لا يملك أن يبعد النظرة الدونية في تعامله معهم.

(٤٥) إصلاح معوج

من النظريات النفسية الاجتماعية الحديثة، التي تناهض السجن، وسائر المؤسسات التقليدية، المتخذة لمعاقبة وإصلاح المجرمين والمنحرفين، هنالك نظرية (الوسم الاجتماعي). إن الإنسان المرتكب للجريمة سيصطدم، بادئ ذي بدء، بواقع أنه قد خرج عن معايير الجماعة. وهذا بحد ذاته لن يشكل أهمية كبيرة، إلى أن يواجه برد فعل الجماعة التجريمي له. فهنا تنشأ علاقة بين المجرم وبين المجتمع، يقوم المجتمع فيه بدور هام في صناعة المجرم نفسه، وذلك من خلال وسمه بصفة الانحراف والإجرام. إن هذا الوسم سيؤكد أكثر كلما زاول المجرم انحرافه مرة أخرى.

معنى هذا أن السجن ونحوها لن تشكل مؤسسات إصلاحية. بل بالعكس تماما، ستشكل مصانع لتعزيز صفة الإجرام وسمه الانحراف في الفرد الذي يدخلها. إن مجرد دخول المرء للسجن سيصممه بوصمة، يتعلم أن يتعايش معها باقي عمره، ويمنهج حياته وفقا لها. وبعبارة أخرى: إننا عندما ندخل المجرم إلى السجن، فكأننا ندخله عبر ممر من الأشعة الملوحة للون البشرية، فهو يدخل من جهة وعليه لطحمة من صفة الإجرام، ويخرج من الأخرى وقد اكتسى من رأسه إلى قدميه، بسواد الاتصاف بالإجرام

^١السجن مجتمع بري ص ٢٥.

والانحراف. إنه إنسان ذميم، شخص يتحفظ من جانبه اجتماعيا، نزيل سجون. هذه مكاتته في المجتمع وعليه أن يعيش على هذه المكانة ولا يشذ عن طريقته.

وفي الحقيقة إن هذه النظرية في غاية الواجهة والروعة. وتفسر قسما عظيما من السلوك الانحرافي في المجتمع. وفي الوقت نفسه تضع اليد على موضع الداء، وتنبه إلى جانب لا يستهان به من خطورة هذه المؤسسات التي باتت تشكل عنصرا رئيسيا في النظام الجزائي. ومن الواضح أن السجون على هذا -التي كنا نعتبرها دواء ومن أسباب الشفاء- قد تكشفت عن حقيقة مريعة، فإذا هي من أهم أسباب المرض وشيوعه وانتشاره واستفحاله.

ولكن هذه النظرية -برغم حداثتها وعمق تفسيرها- تلاقى أعراضا في الوسط السيكولوجي الاجتماعي، برغم إشادته لها بالجددة والأصالة. والسبب: هو عدم توفرها على البديل. ماذا نصنع إذا تخلينا عن السجون وما هو البديل عنها^١؟

والحق معه. ولكن هذا لا يعني ان نتشبت بالسجون على كل حال. فهذا كمن يشرب السم لكي لا يموت جوعا.

انقل هنا مقطعا مفصلا عن عالم الاجتماع الكبير أنتوني غدنز، إذ قال: (يفترض، في مطلع الألفية الثالثة، أن السجن لا يتعرض للأذى الجسدي المباشر). ويعلق على هذا الافتراض قائلا: (وهو افتراض مشكوك فيه. وربما يكون غير وارد في كثير من المجتمعات)^٢.

^١ علم النفس الجنائي ص ١٢٩.

^٢ علم الاجتماع ص ٣٠٤.

معنى هذا أن أسلوب العقاب الجسدي لم يزل يطبق على المحكومين. كل ما هناك أننا طورنا الأمر إلى صيغة مموهة. فبدلاً من أن يتعرض الجانحون والمعتدون إلى الضرب والجلد دون مواربة على أيدي الجلاد، ثم يطلقون وشأنهم، باتوا الآن يتعرضون إلى أشكال العنف الجسدي هذه، ولكن تحت سقف الزنانات، على أيدي الحراس والعاملين، وعلى أيدي زملائهم المسجونين أيضاً. وربما بشكل أكثر قسوة. بالإضافة إلى ضروب العنف الأخرى كالاغتداءات الجنسية، ومحاولات القتل، والإكراه على الأعمال المهينة. ونهدهد أنفسنا قائلين بأن السجن (عقوبة حضارية).

على أي حال لنكمل كلام غدنز إذ يقول: (غير أن السجن في كل الحالات يعاني أنواعاً أخرى من الحرمان. فهو لا يحرم من حريته فحسب، بل من رفقة عائلته واصدقائه، ومن تلبية احتياجاته العاطفية والجنسية، ومن عمله ودخله، ومن أسلوب حياته العام. وغالبا ما يعيش السجناء في أماكن ضيقة مزدحمة بأمثالهم. وتقل أو تغيب عنها الشروط الصحية الأساسية. كما أنهم يخضعون لنظام صارم في حركتهم ومعيشتهم اليومية. والعيش في ظل هذه الظروف يدق، في أكثر الأحيان، إسفيناً بين نزلاء السجن والمجتمع الخارجي، بدلاً من أن يسهم السجن في إعادة تكييف المساجين وأنماط سلوكهم مع معايير المجتمع. إن على المساجين أن يقبلوا ويعتادوا على شروط بيئة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما عهدوه في الخارج. وقد ينمو فيهم شعور بالحقد على المواطنين والناس العاديين في المجتمع. أو يبدأون بقبول العنف واعتباره أمراً عادياً. أو يبدأ تواصلهم وتفاعلهم مع مدانين آخرين يقيمون معهم في السجن. وربما يتصلون بعد مغادرتهم السجن بمجرمين

عريقين آخرين، ويكتسبون منهم مهارات لم يعرفوها من قبل. وليس من المستغرب في هذه الحالة أن ترتفع نسبة من يعودون إلى السجن مرة أخرى. وتشير تقارير رسمية إلى أن ما ينوف على ٦٠٪ من الرجال الذين يطلق سراحهم من السجن، في بريطانيا، يعاد اعتقالهم ومحاكمتهم، وإعادةتهم إلى السجن، خلال السنوات الأربع الأولى من ارتكابهم الجريمة للمرة الأولى^١. تقول الأخصائية الدكتوراة منى فياض: (السجن هو أحد الأشكال الأساسية لرد الفعل الاجتماعي. وهو يسبب العدوى بين الأشقياء في داخله. ويقدم مناسبة لتشكيل جناح أكثر مهنية ويثير مشكلة العودة مجددا إليه. وهذا يؤدي بدوره إلى إيجاد أسباب جديدة للجريمة. وبالمقابل يؤدي القلق المتصاعد على المستوى الاجتماعي إلى مضاعفة القوانين الجزائية. وهذه بدورها تزيد من مناسبات خرقها، وهكذا..)^٢. وتقول كذلك: (تجمع الدراسات والأبحاث حول السجن، أنه يخرج من الجانحين أكثر مما يستقبل)^٣.

إذن السجن لم يشكل حلا مطلقا. إنه يرقع من جانب ليفتق من عدة جوانب. إنه لا يقلل من المجرمين، بل يزيد منهم! لا يقضي على الجريمة، بل ينميها!

212 (٤٦) تنمية مهارات

نقلت الدكتوراة منى فياض عن أحد المساجين كيف تعلم من رفاقه

^١ علم الاجتماع ص ٣٠٤-٣٠٥.

^٢ السجن مجتمع بري ص ٤٩.

^٣ السجن مجتمع بري ص ٤٩.

السلب والنهب. سجين آخر أخبرها كيف يتعلم السراق من المحتالين طريقة تزوير الشيكات. فالسارق يدخل كمحترف للصوصية، ليخرج ويعود إلى المجتمع محترفا للصوصية وهاويا مستجدا على طريق الاحتراف للتزوير. سجين ثالث، وهو تاجر مخدرات، أخبرها أن خبرته مع الهيروين لم تزد، قبل دخول السجن، على بيعه وترويجه، أما الآن وفي السجن، فقد تعلم تقنيات صناعته واستخلاصه. وهكذا. وقد لخص سجين آخر لها الظاهرة على إجمالها، بأن السجناء دخلوا السجن بارتكابهم الأخطاء، فتخرجوا من السجن خبراء في الإجرام: (بعض السجناء سرق أو نهب أو قاموا [كذا] بأشياء لا أخلاقية، لكن إدخالهم السجن يجعلهم يخرجون وقد تعلموا أشياء لا يتصورها العقل)¹.

هنالك سؤال يثار دوما، مفاده: أن السجن قد أنشأت منذ قرون

متطاولة، فهل ساهم هذا في خفض معدلات الجريمة؟

الجواب: من السهولة بمكان أن نعرف، بأن معدلات الجريمة في

ازدياد مستمر عالميا. ألا يكفي هذا كدليل واضح وضوح الشمس، أن

السجون إجراء ردعي وتأهيلي أثبت فشله ويثبت؟

علماء الاجتماع يقولون: من الخطأ أن نطلب من النظام أن يستأصل

الظاهرة الاجتماعية المغلوطة. الظاهرة الاجتماعية لا يمكن استئصالها بأي

إجراء إلا أن تندثر بالصدفة. يمكن فقط الحد من تأثيرها وتقليصها.

وهكذا هي الجريمة. وهكذا هو العلاج المتمثل بالسجون، فلا ينتظر

منه أن يقضي على الجريمة كظاهرة اجتماعية منحرفة.

¹ السجن مجتمع بري ص ١٨٤-١٨٧.

ونحن نقول لعلماء الاجتماع: أولا: هذا المبنى مرفوض جزما. وهذه القاعدة ليست مطردة؛ فبلا شك إن النظام القانوني كثيرا ما قضى على عادات وظواهر اجتماعية شتى. ولا مانع من طرح أساليب أخرى للعقوبات، نخضعها للتجربة أمدما، وندرس صلاحيتها للردع والتأهيل أكثر من السجون.

وثانيا: سلمنا معكم وقلنا أن الباحث يجب أن يركز على تقليل الظاهرة المنحرفة لا استئصالها. ولكننا عرفنا ونعرف كل يوم، أن عقوبة السجن لا تسهم في التقليل من الظاهرة المنحرفة، حتى أنها لا تبقئها بنفس المستوى، بل تساهم في استفحالتها وتآزمها. ونحن مع السجون كالمستجير من الرمضاء بالنار.

تقول الدكتور منى فياض: (وظيفة السجن نظريا هي التأهيل والإصلاح. لكنه عمليا لم يكن يوما كذلك وفي أرقى البلدان. فكيف في الفقيرة منها)!

وقد نقلت الدكتور كلام أحد السجناء الذي عقد النية، وبكل تصميم، على مخالفة القانون بعد خروجه من السجن: (إذا خرجت من السجن سوف أعود إليه مرة ثانية؛ لأنني دخلته ظلما).^٢ [يقصد بهذا أنه سيثار ويأخذ حقه ممن ظلمه].

أحد السجناء أفصح للدكتور منى فياض، عن ارتياحه لما نعهده عقوبة لجريمته، ورادعا خلقيا لجزر أمثاله. قال لها: (السجن هنا هو والله أفضل من الخارج. صحيح أننا في السجن وله شبابيك صغيرة، لكن الخارج هو سجن

^١ السجن مجتمع بري ص ٤٩.

^٢ السجن مجتمع بري ص ١٧٣.

كبير من دون شبابيك. سجن يسرقونك فيه أمام عينيك. هنا في السجن لا يمكن أن يسرقك أحد. هنالك إدارة تحاسبه. لكن الوضع في الخارج فالت تماما^١. ومن الطبيعي، أن مثل هذا الشخص، سيرتعب من الإحساس بعدم الأمان في زحمة الخارج (الفالت تماما)، وسيضطرب، تحت وطأة رهاب الأماكن المفتوحة، أن يرتكب جريمة أخرى، لا لشيء إلا ليقنع السلطات، بإعادته إلى الجو الذي تحن إليه نفسه وتتألف معه. سجين آخر فاجأها بقوله: (أخاف أن أخرج من السجن. أفضل حاليا أن أكون في السجن)^٢. وسجين آخر حدث الدكتور منى، عن إدمان البعض ممن يعرفه على السجون كالإدمان على المخدرات. وأن أحدهم نقل أنه دخل السجن أكثر من ثلاثين مرة^٣.

(٤٧) الفشل الأكبر للعدالة الجزائرية

يقول ميشيل فوكو: (بالإمكان توسيع السجون كثيرا، أو زيادة عددها أو تحويلها، ولكن كمية الجرائم والمجرمين تبقى ثابتة، أو ما هو أسوأ أيضا: إنها تزيد)^٤.

ولا شك أن الكثيرين قد سمعوا بتجربة سجن ستانفورد^٥ التي أجراها (زمباردو) عام ١٩٧١، وتضمنت عينة من طلاب جامعة ستانفورد الأمريكية،

^١ السجن مجتمع بري ص ٨٣

^٢ السجن مجتمع بري ص ١٨٧.

^٣ السجن مجتمع بري ص ١٨٥.

^٤ المراقبة والمعاقبة ص ٢٦٤.

^٥ انظر علم النفس الجنائي ص ٦٣٧.

المتطوعين للتجربة، قسموهم إلى حراس وسجناء، وجعلوهم يعيشون في أجواء محاكية لأجواء السجون.

وسرعان ما حدثت تداعيات خطيرة في سلوك كل من الحراس والسجناء. تصرف بعض الحراس بأسلوب سادي واضطهد السجناء، وزرعوا في صفوفهم التفرقة وسوء الظن لكي يحطموا وحدتهم ويشلوا محاولاتهم للتمرد، وبدت من أولئك الحراس المصطنعين تصرفات لا إنسانية. وأبدى بعضهم التعاطف مع السجناء. أما السجناء أنفسهم، فقد حدثت تبدلات عجيبة في شخصياتهم، كشفت عن اضطرابات نفسية خطيرة. وقد انهار أحدهم في اليوم الثالث، وفي اليومين الرابع والخامس تبعه أربعة غيره. وسرعان ما تم إلغاء التجربة قبل أن تتجاوز نصف الفترة المخصصة لها، إثر التداعيات الخطيرة في سلوك المتطوعين من كلا الفريقين. الأمر الذي يكشف عن التأثير المرعب للسجون على النفس الإنسانية.

وقد سمعنا الاعتراضات: بأن هذه التجربة محدودة، وبأنها لا تصلح لوصف الواقع الفعلي، أو لا يمكن التثبت من ذلك. ونحن نوافق على هذا الكلام، ولكن ليس كلياً. إذ لا ريب أنها قد بينت جانباً مما يمور في حياة السجون. وقدمت تصوراً عن تأثير الزنانة، على كل من النزلاء والعاملين. فأى سجن يخلو من حارس سادي النزعة، يفرغ حقه الاجتماعي بالتجبر على السجناء، وزرع الفرقة والبغض بينهم، وبث سوء الظن في بعضهم تجاه البعض الآخر؟ أم أي سجن لم يشهد حالات انهيار نفسي شديدة، أو اضطرابات في السلوك، ومحاولات تمرد؟ لا ريب مطلقاً أن السجون تصلح كأداة فعالة،

لإشعال روح التسلط والجبروت في الإنسان، إذا جعلته سجانا، وإطفاء روح الحياة والأمل، إذا جعلته مسجوناً.

يحبذ القانون الحديث حبس المجرم. ولكن ماذا بشأن الخسارة النفسية والاقتصادية والاجتماعية الشديدة التي تترتب على سجنه؟ لم لا نلتفت إلى أننا، بالسجن، نقلب النفس البشرية إلى طبيعة شوهاء بعيدة كل البعد عن طبيعتها الأصلية؟ ربما كان العقاب الجسدي المعتدل أرحم بدرجات من هذا التشويه النفسي العميق، ما يدرينا؟ هل درسنا الأمر من كافة جوانبه وأخضعنا العينات للدراسة؟ أم نصدر أحكامنا اعتماداً على العاطفة غير الموجهة؟

وماذا بشأن الخسائر الاقتصادية الفادحة؟ ماذا بشأن تحقيق العدالة الاجتماعية، من خلال الموازنة بين العقاب والتأهيل والتحفيز على أنسب الدرجات الممكنة من الخسارة الاجتماعية؟

والحقيقة أن عملية السجن تعد عقوبة على من ينفذها أكثر منها عقوبة على من تطبق عليه^١. والمجتمع ليس ملزماً بتحمل العقوبة علاوة على تحمله جناية المجرم.

فالخلاصة عبر عنها الفيلسوف ميشيل فوكو أحسن تعبير، عندما وصف السجن بأنه (الفضل الأكبر للعدالة الجزائية)^٢.

(٤٨) التفكير النمطي

إن التفكير النمطي الذي عهدناه مع هذه المسألة الخطيرة هو

^١ السجن مجتمع بري ص ٤٠.

^٢ المراقبة والمعاقبة ص ٢٦٣.

كالعادة: الحل الترقيعي. التصليح لا التبديل. يصف الفيلسوف الكبير ميشيل فوكو الحلول الإصلاحية لنظام السجون بأنها (الحكم السبع العالمية حول الشرط السجني الجيد)^١. فكل مشروع إصلاح لنظام السجون ينبغي أن يضع نصب عينيه تلك المبادئ، وأن يجهد في تطبيقها: (١) مبدأ التقييم: وظيفة السجن الأساسية هي تغيير سلوك المحكوم، (٢) مبدأ التصنيف: يجب أن يكون توزيع المساجين داخل السجون مدروسا، (٣) مبدأ تكييف العقوبات: يجب أن يكون العقاب مرنا وتكيف معاملة السجين وفقا لوضعه ولدرجة تغيره، (٤) مبدأ العمل كموجب وكحق: العمل إحدى القطع الأساسية في تأهيل السجين التدريجي، (٥) مبدأ التثقيف السجني: العملية الإصلاحية يجب أن تشمل تعليم السجين العام والمهني وتحسين وضعه، (٦) مبدأ السيطرة التقنية على الاعتقال: السجن يجب أن يكون -ولو جزئيا- مدارا ومراقبا من قبل أناس أكفاء أدبيا وتقنيا، بما يؤهلهم للسهر على عملية الإصلاح، (٧) مبدأ المؤسسات الملحقة: يجب اتباع الحبس بتدابير مراقبة ومساعدة، حتى تتم إعادة تأهيل السجين بصورة تامة.

وبعد أن ذكر فوكو هذه (الحكم السبعة) حسب تعبيره، علق ساخرا: (كلمة كلمة، من قرن إلى قرن، تتكرر الاقتراحات الأساسية ذاتها، وتقدم في كل مرة من أجل الصياغة المعتمدة أخيرا، المقبولة أخيرا، في إصلاح دائما فاشل حتى الآن)^٢.

^١ المراقبة والمعاقبة ص ٢٦٧.

^٢ المراقبة والمعاقبة ص ٢٦٨.

فكما يقول المثل: التجربة أحسن برهان. وكل هذه التدابير التي أرهقت المجتمعات دونما طائل، لم تفلح في تحقيق الفلسفة التي يدعيها نظام السجون لنفسه، ولم تغير الواقع الذي يفرض نفسه رغما عن أنوفنا: من أن السجن مؤسسة إفساد ودمار للمجتمع، صنعت من المجرمين أكثر مما منعت.

(٤٩) الحلول البديلة

ونتيجة هذه المضاعفات اللا مفهوم في نظام السجون، اضطرت بعض الحكومات -السويد مثلا- إلى زيادة تجربة جديدة تعرف بالسجن البديل^١. إذ ما الذي يجنيه المجتمع من حجب المجرم وراء القضبان والجدران، في الوقت الذي يمكن أن نجازيه بالغرامة أو بالتعويض عن الأضرار التي سببها، بالمال أو بالعمل التطوعي؟

وهذا التوجه صحيح إجمالا. ولكن كما هو معروف، فإن علاجه محدود وجزئي لا كلي. ساهم هذا التوجه في خفض الاحتياج إلى السجن كإجراء تأسيسي وتأهيلي في بعض الجنح والمخالفات. ولكن المشكلة مع البقية الباقية، إذ أن تلك البقية الباقية من عقوبة السجن لم تزل على حالها، في أنها تشكل ظاهرة اجتماعية خطيرة ومقلقة لوضع المجتمع، علاوة على أنها ظاهرة عظيمة الحجم بحد ذاتها، علاوة على أنها ظاهرة حساسة نوعيا؛ بمعنى أنها تلف في لفيفها عقاب الجرائم المهمة.

ولقد وقفنا على فداحة الخطأ الاجتماعي العظيم المندرج تحت عنوان (نظام السجون الحديثة)، وتعرفنا على حقيقة كونه سرطانا غريبا،

^١ السجن مجتمع بري ص ٤٩.

وقرحة اجتماعية مريعة، أحدثها الإنسان نفسه في جسم المجتمع، وبات يجتر قبحها وسمومها المتضاعفة يوما بعد يوم، دون أن يفكر في التخلص منها.

ولماذا؟

يقول: إذن ما هو البديل؟ كيف يستقيم النظام بدون عقوبة تردع

المخالف ويعتبر بها غيره؟

الجواب: وهل عجزت قريحة القانون دون استنباط عقوبة أخرى

غير هذه الوسيلة الإفسادية؟ أم أن ما تنشره هذه الوسيلة من فساد وضرر في المجتمع قليل، يمكن غض النظر عنه، بالقياس إلى الردع والاعتبار المذكورين؟

يقدم لنا الشرع الإسلامي حلولاً بديلة جديرة بالنظر. ذلك أن قانون

العقوبات الإسلامي قد خفض الاعتماد على السجن إلى درجة واطئة جداً، والمخالفات التي تعاقب إسلامياً بالسجن نادرة. وهي عملية. فمثلاً: إن من يعين القاتل على جريمته، بأن يمسك له الضحية حتى يتمكن من قتله، يعاقب بالسجن مدى الحياة، أي إلى أن يموت داخل زنزانه. وأمثال هذا الشخص من المفيد عزلهم عن المجتمع عزلاً تاماً. ولا ضمان لتأهيلهم بمجرد ظنون بعض اللجان القانونية، التي يمكن خداعها بالتمثيل والكلام المعسول المدروس.

ومثلاً: يعاقب المدين الممتنع عن دفع دينه إلى مستحقه، مع كونه

متوفراً على إمكانية دفع الدين، بالحبس إلى أن يرضخ ويدفع ما عليه. وفي هذه الحالة، من الواضح أن أمر الحبس يعود إلى المخالف نفسه. فلو كان معسراً لا يقدر على الدفع، فلا يحبس، ولا يكلف الدفع، وكذا لا يكلف أن

يبيع داره أو متاعه اللائق بشأنه -لا الزائد على ذلك- بل يقع على كاهل المجتمع، وكاهل نظام الضمان الاجتماعي، في الدولة، أن يتكفلا دفع دينه عنه؛ باعتباره من الغارمين المستحقين لنصيب من الحقوق الشرعية المالية. وهذا تشريع بديع لا نجد له نظيراً في تشريعات الدول الغربية. بل بالعكس، نجد قوانين الإفلاس في تلك الدول تضيق على المدين، وتجبره على بيع آخر قطعة ملابس له، بعد أن تمهد لانحداره في هذا المزلق الوعر، بقوانين المصارف الجشعة، وتشريع المعاملات الربوية، وفتح المجال أمام الاستغلال الاقتصادي بحجة الاقتصاد الحر.

المهم: إن عقوبة السجن نادرة المورد جدا في التشريع الإسلامي. والحل البديل عندها يتجلى في عنوانين رئيسيين: الأول: القصاص أو التعويض المالي. الثاني: الحدود والتعزيرات.

ومبدأ القصاص مبدأ يحمل وجاهته معه بالبداهة. ولكن من العجيب أن الغفلة الجماهيرية قد انتشرت، فصار لزاما التنبيه على تلك الوجاهة. إذ ما معنى أن يفتقأ رجل عين رجل، فنحبسه سنتين أو ثلاثة، ثم نطلقه ليروح ويجيء سالم العين أمام عين الضحية العوراء؟ وما معنى أن يكسر رجل سن رجل، فنحجبه خلف الجدران بضع شهور، يطحن بأضراسه الطعام خلالها من مال الدولة، المال الذي يساهم فيه الضحية نفسه بالضرائب المحصلة منه؟ ما معنى أن يرخص رجل حياة رجل، فنسمح أن تكون حياة المظلوم أثنى من حياة الظالم؟

الشريعة الإسلامية هنا تضع المعتدي في موقف صعب: إنها تسلم زمام أمره بيد الضحية أو من ينوب مقامها، مخيرة له بين ثلاثة خيارات: إما أن

يجازيه الاعتداء بالاعتداء بنفس الدرجة، أو يقبل منه التعويض المالي مقابل الخسارة التي لحقته، أو يعفو، فيعتبر متفضلا كريما مستحقا للأجر والثواب.

لاحظ أننا -كمقننين- إذا سرنا بهذا المبدأ في تشريع حكومة، فسنفرد نصف السجون من أثقالها، وسنحط عن كاهل الدولة ميزانية ضخمة، وسنعالج أدواء اجتماعية خطيرة، لعل من أهمها ما ينسحب على أسر المحكومين من مشاق قد تنحدر بهم إلى حضيض الجريمة والرذيلة.

وفي الوقت نفسه سنحقق فلسفة العقوبة بأجلى وأعدل مظاهرها. وستشرب آثارها الاجتماعية، في الحد من الجريمة دون مضاعفات خطيرة تصب في صالح الجريمة من جهات أخرى فيها.

ولا يكاد يبقى ما يمكن تخليص السجون منه من ثقل له وزنه، وإراحة هذه المؤسسة المتعبئة والمتعبئة، بواسطة الحل الإسلامي، إلا السرقة. وقد حدد لها الحق العام إسلاميا، قطع أربع أصابع من يد السارق.

وهذا عذاب نفسي وبدني شديد. ولكن السرقة عذاب اجتماعي خطير يجب الحد منه بعقوبة رادعة. والسجن لم يشكل عقوبة رادعة قديما ولا حديثا. بل بالعكس، شكل وسيلة من وسائل تفاقم المشكلة وانتشار السرقات، من خلال القضاء على فرص المحكوم بالعمل ولو طيلة فترة المحكومية، وفتح المجال لاكتساب الخبرات الإجرامية من زملاء السجن، والانخراط معهم في العصابات التي ستعيه على مهنته غير القانونية مستقبلا - بعد أن يخرج - بصورة أشد تنظيما وأفدح غائلة على المجتمع. بالإضافة إلى التضييق على أهله بما يدفعهم لامتهان السرقة بدورهم.

سيستغرق الشفاء من الآثار النفسية والبدنية، لإجراء عقوبة السرقة إسلامياً، وقتاً قصيراً جداً، قياساً بالوقت الذي سيستغرقه الشفاء من التداعيات النفسية والاجتماعية الهائلة، المترتبة على سجن السارق. بل ما أكثر ما بقيت تلك التداعيات مزمنة تتفاقم على مر الأيام، وتنشر جراثيمها عبر أثير المدينة الحديثة برمتها.

تقول الدكتورة منى فياض: (في مقابلاتي مع السجناء، سألتهم هل يفضلون العقاب الجسدي كبديل عن السجن؟ فوجئت بالعديد منهم يجيبون بتفضيلهم هذا العقاب الجسدي على السجن)¹.

ترى ما السبب في ذلك؟

تعزو الدكتورة الفياض السبب إلى (التزام حرفي بمرجعية دينية وثقافية). فهؤلاء السجناء يفضلون السجن في سرهم، ولكنهم يدعون خلاف ذلك من باب إظهار التأييد لثقافتهم الدينية.

وبعض النظر عن موضوعية هذا الاستنتاج وظروفه، فلا شك أن المرجعية الدينية لن تكون من أولويات السجناء. بعبارة أخرى: هؤلاء السجناء إما أن يكونوا جناة حقا في الواقع ونفس الأمر، مما يعني أن المرجعية الدينية لم تكن من الأهمية بالنسبة لهم، للدرجة الكافية ليرتدعوا عن كسر قوانينها، وإما أن يكونوا أبرياء، وبالتالي لن يكون تفضيلهم للعقاب الجسدي من باب المرجعية الدينية، إذ هم يدركون حينها أنهم غير مستحقين للعقاب الجسدي طبق المرجعية الدينية من رأس، حتى يطلبوا معاقبتهم وفق الطرق المشروعة فيها.

أدوات العقاب الجسدي في أوروبا كانت وحشية إلى درجة غير مفهومة. لا يقارن بها العقاب الجسدي الإسلامي البتة. كان من المعهود في أوروبا أن تقطع أوصال المحكوم قطعة قطعة، ويعامل بالنار والحديد بقسوة بالغة، في مهرجان علني يطول لساعات، كل هذا جزاء خروقات تافهة، قد لا تكون ثبتت بحقه بطريقة منطقية. ومن هنا نجد رد الفعل العام للأنظمة الأوروبية، تستهجن العقاب الجسدي جملة وتفصيلا. وقد صدرت هذا الاستهجان إلى سائر بقاع العالم، حتى البقاع التي لم تعاني من تلك الإجراءات التعسفية المفرطة، وكان العقاب الجسدي المدروس فيها وسيلة ناجعة لدرء الجرائم والتمتع بحياة طيبة وسعيدة وآمنة.

وبرغم ما قلناه ونقول، تبقى العاطفة البشرية اللا منطقية، تعترض على المقنن وتأبى أن يدخل هذا العلاج المنطقي والناجح في حساباته عند التقنين، وتقف حائلا بينه وبين إنقاذ المجتمع بهذه الطريقة.

وستبقى الأصوات ضد حد السرقة، متعالية بأنها عقوبة لا إنسانية؛ إذ ما ذنب السارق، ما ذنب الإنسان الذي يضطر، تحت وطء الجوع والحاجة، أن يكابد، فوق معاناته، هذا الإجراء الشديد؟

والجواب: إن طرح مثل هذا الإشكال يتمشى مع التغافل عن حقيقة فذة يؤكد عليها فقهاء الإسلام. وهذه الحقيقة هي: أن التشريع الإسلامي ماكنة اجتماعية محكمة التصميم. إن من شروط الماكنة محكمة التصميم أن تعمل أجزاؤها معا بتناغم تام. إن أجزاء الماكنة، إن فككتها، وفارقت بين بعضها والبعض الآخر، فلن يعمل كل جزء بمفرده في معزل عن باقي الأجزاء. تلك الأجزاء ستبعر صماء جامدة لا حياة فيها ولا نفع من ورائها.

نحن نأخذ حد السرقة باعتباره أحد أجزاء تلك الماكنة، فنفك البراغي والصامولات، التي تشده بالكل، المؤلف منه ومن غيره، ثم ننظر إليه هكذا مغمغمين: (إن هذا الجزء لا يعمل كما يجب).

من الضروري أن هذا الجزء لا يعمل كما يجب. بل ولا باقي الأجزاء برمتها ستعمل كما يجب مع عزل هذا الجزء عنها. لقد خسرت عنصر التوافق والتناغم، واختل التصميم بأسره. فكيف نتظر بعد هذا أن يعمل كما يجب؟

إن المقنن، إذ يتأمل في آراء الخبراء الدستوريين -أي الذين فسروا الدستور الإسلامي- يمكن أن يأخذ برأي معتد به عند الكثيرين منهم، وفي الوقت نفسه سيرضي ذوق الجمهور العاطفي، الذي سيدرف الدموع حزنا على السارق، لأنه لن يضحك على منظره خلف القضبان، ولن يستغل ولده في مسح الأحذية بدل الدراسة في المدارس، ولن يزني بزوجته تحت وطء حاجاتها النفسية والغريزية والمالية.

إن هذا الرأي -الذي يشكل فتوى وجهة لدى الكثير من فقهاء الإسلام- والذي يمكن للمقنن أن يأخذ به في تقنينه: هو وقوف نفاذية الحد على عدالة الدولة. أي: أن تعمل الماكنة الاجتماعية بالطريقة المطلوبة، حتى تثبت كفاءتها وجدارتها في علاج المشكلة المدنية عند الإنسان¹.

¹ وهو ما يعبر عنه: بتعطيل الحدود في الدولة الظالمة. وقد لا نقبل هذا الرأي -إن جاز لنا ذلك- ولكن هذا لا يمنع المقنن الوضعي من أن يضعه تحت نصب عينه، للاستفادة منه في موارد الحاجة؛ باعتباره أحد الحلول الإسلامية، أي أحد الحلول التي يقدمها بعض الخبراء الدستوريين الإسلاميين، المتوفرين على الشروط المطلوبة، كإحدى القراءات المعتمدة للدستور الإسلامي.

فلنطلع على الوسائل الاقتصادية التي تتفه دافع السرقة عند الإنسان، وتجعل من ممارسة اللصوصية اعتداء صرفا لا تقف وراءه حاجة ولا يجر إليه جوع. بل لا يبدو منه إلا خبث النفس الذي ينسجم معه العلاج الإسلامي. ومن المعروف أن حد السرقة في الشريعة الإسلامية يعطل في المجاعات. والإسلام إذ يتشدد مع اللصوص، ننتظر منه أن يشع بطونهم ويسد حاجاتهم ويرضي نوازعهم السليمة إلى أبعد الحدود الممكنة.

(٥٠) اقتصاد الفرص المتكافئة

يقول أنتوني غدنز: (شاعت في السبعينات من القرن الماضي أفكار مؤداها أن التنمية والتوسع الصناعي لا يتلاءمان مع الطبيعة المحدودة لموارد الأرض).

لكنه يستدرك قائلا: (غير أن هذه الأفكار حلت مكانها في أواخر الثمانينات اتجاهات أخرى تدعو إلى التنمية المستدامة، وتقضي بأن النمو ينبغي أن يمضي قدما مع التأكيد على تدوير الموارد المتاحة وإعادة استغلالها مرة بعد مرة بدلا من استنضابها).^١

من المعروف أن الاقتصاد العالمي بأسره يقف على الموارد الطبيعية. إنها المادة الخام التي تقف عليها حركة الاقتصاد بكاملها. وهي تشكل ثروة هائلة، لو وزعت على الناس في أنحاء المعمورة، لأشبع أهل الأرض جميعا، وأسكتهم، وأبستهم.

ومن المفجع حقا أن مقاليد تلك الثروة الكاسحة والتي تشكل أسس الاقتصاد برمته، إنما هي بيد قلة محدودة جدا، متمثلة بكبار الاحتكاريين الرأسماليين في بعض الدول، ومتمثلة بالحكومة نفسها في الدول الأخرى، أي بالسياسيين الذين يديرون البلاد بسائر مرافقها بما في ضمنها اقتصادها. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن هذه الثروة التي تكفي لتغطية حاجات سكان الأرض جميعا، لا يتحكم بها ويستأثر بمدخولها وكيفية صرفه إلا نسبة ٥٪ من سكان الأرض. نعم هذا تخمين، ولكنه لن يكون تخمينا بعيدا عن الصواب، وتستطيع أن تتحقق من ذلك بمجرد التفاتك، إلى أن معظم سكان الأرض ليسوا سياسيين يديرون اقتصاد بلدانهم، ولا احتكاريين كبار في شركات التعدين والأخشاب وغيرها.

النظام الإسلامي هو الحكومة الوحيدة التي تمنع الأقلية -ساسة أو رأسماليين- من احتكار كنوز الأرض الخام، إنها تمنع حتى من احتكار الأرض نفسها. الحكومة الإسلامية تفتح المجال أمام الناس جميعا، في اقتصاد الفرص المتساوية البديع، لكي يملكوا من هذه الكنوز وينتفعوا بخير الأرض وينفعوا. الاقتصاد الإسلامي يفعل ذلك من خلال مبدأين رئيسيين: مبدأ (من حاز ملك^١)، ومبدأ (من أحيا أرضا فهي له)^٢.

إن السارق يعتدي على أغراض الآخرين، غفلة، ويضع يده عليها لغرض حيازتها.

^١ القواعد الفقهية ج ٢ ص ١١٩.

^٢ اقتصادنا ص ٤٣٩.

وأول ما يصادفه في الدولة العادلة بحسب النظام الإسلامي: أن هنالك ثروة هائلة معروضة أمامه لكي يحوزها، وتحسب له ملكا قانونيا صحيحا بمجرد وضع يده عليها.

النفط، الفحم، الذهب، الفضة، وسائر المعادن، والجواهر، تمنع الدولة أن يستأثر أي إنسان بأي مصدر طبيعي لها. بل تكون ملكا مشاعا للجميع. وهذا ما لا نراه في كافة الحكومات. إذ المعتاد أن يتسلط عدد محدود من الناس على آبار النفط ومناجم المعادن الثمينة والخسيسية، موظفين الآلاف المؤلفة من العمال والمراقبين والمهندسين والمنقبين وسائر الأخصائيين، مقابل أجور تعد، في أحسن أحوالها، نسبا تافهة قياسا بالأرباح الخيالية المستحصلة من أعمالهم المباشرة.

أو أن الدولة نفسها تستأثر بهذه المصادر الطبيعية، وتوظف الموظفين والعمال على نفس النهج.

النظام الإسلامي يمنع هذا الاستئثار من قبل القلة بهذه الموارد التي تشكل حجما هائلا من الاقتصاد العالمي. بل إن أساس الاقتصاد العالمي يعتمد على الموارد الطبيعية كقاعدة أولية ينطلق منها كما قلنا.

المقنن الإسلامي يفتح المجال أمام هذه الآلاف المؤلفة من العمال والموظفين، ويفتح المجال أمام غيرهم، أمام كل من أحب ذلك، دون قيد أو شرط، بأن يأخذ بمقدار ما يمكنه أن يأخذ من تلك المناجم وتلك المصادر الطبيعية الغنية.

إن نفس ذلك الجهد الذي يبذله اللص، في اختراق أنظمة التحصين المنصوبة على خزنة صناعي كبير، وضع فيها مليوناً من الدولارات، حصل

عليها من بيعه لماسة ثمينة، نفس ذلك الجهد بإمكان اللص أن يوفره بأن يبذله في التنقيب بنفسه عن مثل تلك الماسة وأفضل منها. عصابات اللصوص في الدولة الإسلامية العادلة ستكون عصابات من الشركاء الذين يتعاونون - بالجهد والعلم- في استخراج كميات محدودة من البترول والفحم والكبريت، كميات محدودة ولكنها ثروات جيدة ومتاحة للجميع بلا مقابلات عمل أو شروط توظيف متعنتة وصعبة. لن تسط تلك العصابات على المصارف لسرقة إيداعات شركات النفط العملاقة، ستسطو على آبار النفط نفسها، وتأخذ بقدر وسعها من النفط الثمين. وسيعتبر ما غنموه في قانون الدولة ملكا لهم بوضع أيديهم عليه. نعم سيكون عليهم تسديد ضريبة من الغنائم التي تحاز، ولكن لا يعترض على الحكومة جباية الضريبة المعقولة التي تبقى للحائزين ٨٠٪ مما غنموا^١، فالحكومة، بعد، تحتاج إلى تلك الأموال؛ لأغراض إدارة المرافق العامة، وبرامج الضمان الاجتماعي، وغيرها.

ولا مانع من أن تنشئ الدولة المصانع والشركات، من أجل العمليات الصناعية والتجارية التي تحتاجها تلك المواد الأولية، في سبيل الإعداد والتسويق للمستهلك، فتحصل بدورها على عائدات أخرى.

وهذا الذي قلناه ينطبق على المعادن القريبة من سطح الأرض أو

المعادن الظاهرة عليها. يقول السيد محمد باقر الصدر: (الإسلام لا يسمح في المواد المعدنية التي تقع قريبا من سطح الأرض بتملكها، وهي في مكانها، ملكية خاصة. وإنما يأذن لكل فرد أن يمتلك الكمية التي يأخذها ويحوزها من تلك المواد، على أن لا تتجاوز الكمية حدا معقولا، ولا تبلغ الدرجة التي

^١ وفق الضوابط المذكورة في الفقه.

يصبح استيلاء الفرد عليها وحيازته لها سببا للضرر الاجتماعي، والضيق على الآخرين^١. ويقول: (وفي حدود المعادن الظاهرة - بالمعنى الفقهي - والمعادن القريبة من سطح الأرض.. نجد أن الفقهاء لم يسمحوا بالملكية الخاصة لرقبة المعدن، وإنما أجازوا للفرد أن يأخذ من تلك المعادن، القدر المعقول من حاجته. وبذلك ترك مجال استثمار هذه الثروات الطبيعية في نطاق واسع، بدلا من ممارسة المشاريع الفردية الخاصة لها على سبيل الاحتكار)^٢.

ولكن هنالك نوع آخر من المعادن بحسب تواجدها في الأرض ومستوى العمق الذي تبلغه فيها. قال السيد الصدر: (وأما المعادن الباطنة، التي تختفي في أعماق الأرض، فهي تتطلب نوعين من الجهود: أحدهما: جهد التفتيش والحفر، للوصول إلى طبقاتها في أغوار الأرض. والآخر: الجهد الذي يبذل على نفس المادة لتطويرها، وإبراز خصائصها المعدنية، وذلك كمعادن الذهب والحديد، ولنتلق على هذه الفئة من المعادن اسم: المعادن الباطنة المستترة. وهذه المعادن الباطنة المستترة، تتقاذفها عدة نظريات في الفقه الإسلامي..)^٣.

والمقنن الوضعي أمام تلك النظريات، يكون حيال عدة تفسيرات لهذا الجانب من الدستور الإسلامي، وكل تفسير يشكل قراءة دستورية، للأخذ بها ما يبرره من حيث كونها جهدا لخير - أو أكثر - مرموق ومعمد من خبراء الدستور الإسلامي. وعلى هذا فإن المقنن الوضعي، إذا أخذ بالرأي

^١ اقتصادنا ص ٤٧٧.

^٢ اقتصادنا ص ٤٧٧.

^٣ اقتصادنا ص ٤٧٨.

الذي يلحق هذا النوع من المعادن، بحسب التصرف العملي -بغض النظر عن العناوين النظرية في المسألة- إذا أخذ المقنن الوضعي بالرأي الذي يلحق هذا النوع من المعادن بالنوع الأول، ويجري عليه نفس أحكامه، يكون إذن قد أخذ بقراءة فقهية إسلامية. ويكون بهذا عاملا بالدستور الإسلامي وواضعا للقوانين الاجتماعية وفق الأسس التي يقدمها هذا الدستور.

وعلى هذا يمكن للمقنن الوضعي أن يأخذ بهذا الرأي الذي وضحه السيد محمد باقر الصدر بقوله: (على ضوء هذا الاتجاه الفقهي، لا يتاح للفرد أن يملك شيئا من المنجم، ما دام في موضعه الطبيعي، وإنما يملك المادة التي يستخرجها خاصة. وهذا لا يعني أن علاقته بالمنجم، لا تختلف من الناحية التشريعية عن علاقة أي فرد آخر، بل هو بالرغم من أنه لا يملك المعدن، يعتبر تشريعا أولى من غيره بالاستفادة من المعدن، وممارسة العمل فيه عن طريق الحفرة التي حفرها لاكتشافه، لأنه هو الذي خلق فرصة الاستفادة من المعدن، عن طريق تلك الحفرة التي أنفق عليها جهده وعمله، ونفذ منها إلى المواد المعدنية في أعماق الأرض. فمن حقه أن يمنع الآخرين عن استغلال الحفرة، في الحدود التي تراحمه، ولا يجوز لأي فرد آخر استخدام تلك الحفرة، في سبيل الحصول على مواد معدنية، بشكل يزاحم صاحب الحفرة).¹

طبعا كل هذا تحت إشراف ومأذونية الدولة بما يخدم متطلبات العدالة الاجتماعية.

ثم هنالك تلك الملايين الشاسعة من الكيلومترات التي تقف الحكومات حائلا بين الإنسان وبين استثمارها والانتفاع منها. فيافي جرداء،

¹ اقتصادنا ص ٤٨٢.

سهول صالحة للتنقيب واستخراج المياه من جوفها، صحارى تصلح لإقامة مشاريع توليد الطاقة الكهربائية باستثمار الرياح وغيرها، أنواع متعددة من الأراضي السهلة والصعبة الصالحة لإقامة مختلف أوجه الاستثمار والعيش الكريم، ملايين الكيلومترات المربعة تنتظر مئات الملايين من البشر لكي يحلبوا الخير من ضرعها، ولكن يد التقنين الحديث، متمثلة بالحكومات، تقف في وجوههم جميعا. فالأمر لا ينبغي أن يكون بهذه البساطة. الأمر دائما معقد مع الحكومات. الأمر يحتاج إلى خطط اقتصادية ودراسات جدوى ورصد المبالغ لمشاريع البنى التحتية، وسائر هراء التنظيم الذي لن يؤدي إلى شيء سوى إلى احتكار حقوق تلك الأراضي بيد ساسة الحكومات، إلى أن يقرروا التفضل مشكورين بالسماح إلى قلة قليلة من المواطنين، أن يستصلحوا نسبة بالغة الضالة من تلك الأراضي، وينتفعوا بها، وفق شروط تعاقدية معقدة، وضمن دوائر محدودة من طرق الاستثمار، ولقاء أثمان باهظة تسدد مقدما، حتى قبل أن يتلقى المواطن حبة قمح واحدة -مثلا- من الأرض. ومن الطبيعي أن لا يتوفر على استثمار تلك النسبة المحدودة من الأراضي، إلا جماعة محددة من المغامرين والميسورين أصلا. وتبقى الأغلبية الغالبة من الناس تحت غائلة التضخم السكاني وانخفاض فرص الاستيطان.

ولكننا في منجاة من كل هذا إذا فعلنا قوانين إحياء الأرض الميتة، والتي تفتح المجال أمام الناس جميعا لاستعمار الطبيعة واستخلاص الخير منها ونشره. القانون الإسلامي في هذه المسألة بسيط جدا لا تعقيد فيه: كل أرض لا حق لأحد فيها من تلك الملايين الكيلومترية الشاسعة، بإمكانك أن تزيل الموانع الطبيعية منها وتحييها وتنتفع منها، بإذن الدولة ومباركتها. وبحث ذلك

له تفصيله الدقيق والمتين في الفقه الإسلامي. ولكننا هنا نشير إلى المبدأ العام. وأنت ترى أن هذا المبدأ العام يبشر برفاه لا نجد له نظيراً في كافة الإيديولوجيات الاجتماعية العالمية.

هذا جانب من أوجه استغلال الطبيعة واستدراار المنافع والثروات المالية منها. ناهيك عن المشتركات العامة المتاحة أمام الفرد والتي تغنيه عن حياة اللصوصية؛ مثل استغلال أخشاب الغابات بالجمع أو الاحتطاب، أو الصيد البري والبحري وحياسة اللؤلؤ والمرجان بالغوص، أو استغلال الطاقة المائية في إنتاج الكهرباء، وغير هذا من أوجه الانتفاع بتلك المشتركات. ويحدد الاقتصاد الإسلامي طرق اختصاص الأفراد بها بالعمل؛ فالجهد المبذول من قبل فرد أو مجموعة أفراد مشتركين معا والذي يمكنهم من نيل تلك الأمور، هذا بحسبه يكفي لنيل حق الاختصاص والملكية بتلك الأمور، بحسب القانون الأولي الإسلامي¹. وكون المعيار في الاختصاص هو العمل، له دلالاته الفائقة؛ إذ من خلال دمج الاعتراف بمبدأ الملكية الفردية مع التأكيد على حق الجميع بالثروة، نتخلص من سائر السلبيات المدمرة التي يضطرنا إليها تبني إحدى الإيديولوجيتين الرئيسيتين، أعني الرأسمالية والاشتراكية. وهكذا نرى حلا وسطا، على بساطته، قصرت عنه الفلسفات البشرية برمتها.

وبعد التأسيس لقاعدة انطلاق ناجحة للاقتصاد، يكون في وسع المجتمع تداول المنافع الاقتصادية، بالطرق المعهودة في كافة المجتمعات، ولكن على أساس سليم. كالتجارة التي تلعب في سوق المسلمين دورا رئيسيا في تداول النقد والبضائع، لا يقل أهمية عن الحال عند غيرهم. سواء التجارة

¹ اقتصادنا ص ٤٩٩.

التي يمارسها الفرد بنفسه، أو بالواسطة، أي بأن يتاجر له غيره بأمواله مع الاتفاق المسبق على تقاضي نسبة معينة من الربح مقابل العمل. أي المضاربة. وكذلك الإجارة، والمزارعة، والمساقاة، وسائر أوجه المعاملات الربحية التي تشكل قوام حركة الاقتصاد في البلاد. وللإسلام كما هو معروف تنظيمه الدقيق لهذه المسائل. بالإضافة إلى طرق محاربة الاستغلال التي تشكل نظاما محكما وصارما، لا يكاد يشتمل عليه الاقتصاد الحر الذي يهتم بقوة الدولة سياسيا ويفككها اجتماعيا. فمثلا العقد المنشأ بالإكراه - بالتوعد والتهديد والتخويف مثلا- باطل في الإسلام. والعقد المنشأ من السكران باطل في الإسلام - إذا أثبت الإنسان أنه أنشأ العقد وهو في حال السكر المانعة عن التفكير السليم، فهذا يكفي لفسخ المعاملة بأن يحكم بطلانها من الأساس. وهذا ما أغفلته كثير من القوانين الحديثة، الأمر الذي تسبب بضروب بشعة من الاستغلال، وربما وقعت بها صفقات مضحكة، لعلها سببت إفلاس المتعاقدين في بعض الأحيان. ومثلا: منع سائر المعاملات المضررة بالوحدات الاجتماعية، وإن أدت إلى تكديس الأموال وغنى المجتمع ككل؛ باعتبار أنه مشتمل إجمالا على النقد الوفير. مثل منع الاحتكار ومنع الربا. فهذا اهتمام بتفاصيل توزيع النقد، لا يلقي الاقتصاد الحر له بالا. ولعله يشجع كثيرا من أشكاله. الاقتصاد الحر يعتبر المجتمع غنيا بمجرد أن يكون مشتملا على رأس المال الوفير، حتى لو كان هذا الرأس مال متجمعا في أيدي قليلة من الأفراد، وحتى لو كان الأغلبية جوعى وعراة. أما الاقتصاد الإسلامي فيعنيه، بالدرجة الأساس، كون الثروة موزعة على الأفراد بنسب متقاربة، بل متساوية إن أمكن، وإن كان هذا

الفرض الأخير لا يتحقق، بالنظر إلى تفاوت الأفراد أنفسهم في مواهبهم وقابلياتهم.

والمهم هنا أن نعرف: بأن الاقتصاد الإسلامي يؤكد في نظامه، على قوة الفرد الاقتصادية، بدرجة لا تقل عن اهتمامه بقوة البلد الاقتصادية. وقد قطع بهذا مدى بعيد لا يضارعه فيه أي مذهب اقتصادي آخر؛ من خلال فتح باب المادة الخام للاقتصاد، وأساسه الذي يقوم عليه، أمام الأفراد أنفسهم، وبطريقة الفرص المتكافئة، التي تسمح للجميع أن يأخذ، وتمنع الجميع أن يستأثر.

من الواضح أن الحكومات، في مختلف بقاع الأرض، لا تفتح مثل هذه الفرص الباهرة أمام رعاياها، لقاء ضرائب تعد زهيدة ومعقولة بالمقابل، وتكون من ريع الإنتاج. الحكومات تحتكر حق الأرض لنفسها، وتعطل المساحات الشاسعة منها عن العمل والإنتاج والنفع، للسنين والقرون المتواصلة، ولا تسمح للفرد أن يتصرف بها ويفيد ويستفيد إلا بشكل محدود جدا، ومقابل أثمان تدفع مقدما حتى قبل أن تأتي الأرض أكلها. أو تؤجرها، أو تقرض أثمانها مقابل الفوائد الربوية العالية. ولا يههما: أرباح الفرد من استثمارها أم لا؛ فالحكومة تأخذ مقابل الأرض على أي حال، هذا إن قررت أن ترفع يدها عنها وتسمح للإنسان أن يعمرها.

فالناس إذن، في ظل حكومة الإسلام، تفتح لهم الفرص المتساوية لإعمار الأرض وخيراتها والتملك منها ونشر الخير عنها. لن تكون تلك الفرص حكرا على الأقلية، ولن تكون حكرا على الدولة نفسها. الباب مفتوح على مصراعيه وبشكل لم يشهد له العالم مثيلا لحد الآن، إلا في تجربة خاطفة من

عمر البشرية، أبهرت علماء الاجتماع وتبهرهم، رغم كونها تجربة ريادية، وخنقت في مهدها.

وبعد هذا، إذا لم يتمكن الإنسان أن ينتفع من هذه الفرص العجيبة، لسبب أو لآخر، ولم يقدر على الاغتناء من ينابيع الذهب وحقول الفضة، لكبر أو عجز أو أي عامل غير هذا، حينئذ يكون مندرجا تحت برنامج الضمان الاجتماعي. والضمان الاجتماعي في دولة الإسلام غير محدد بمستوى معين من المعيشة، مثلما هو الحال في جميع برامج الضمان الاجتماعية، المطبقة في أدنى الأرض وأقصاها. كلا، الضمان الاجتماعي الإسلامي محكوم بمبدأ التوازن الاجتماعي¹. معنى هذا أن مسؤولية الدولة قبال أولئك الأفراد، العاجزين، تتحدد برفع مستوى المعيشة عندهم، إلى الحد الذي يساوون به مستوى المعيشة المتوسطة في المجتمع.

فقد رأينا أن حكومة الإسلام تقدم نظام الفرص المتساوية أمام الجميع. الاقتصاد الحر ينادي بنظام الفرص المتساوية، لكن طبيعة الاقتصاد الحر تتصادم مع نظام الفرص المتساوية؛ فصحيح أنه يسمح للجميع أن يتنافسوا في الإنتاج والاستثمار، لكنه لا يضع الروادع أمام استئثار القلة بمعظم الفرص. إنه يشبه بهذا من يدعو جماعة من الناس إلى الطعام، مقدما لهم مائدة كفيلة بإشباعهم جميعا، لكنه لا يعترض على أحدهم عندما يراه يأخذ مفاتيح قاعة الطعام، ولا يسمح إلا بدخول القلة منهم.

النظام الإسلامي يكسر أبواب قاعة الطعام، ويحطمها، ثم يقول: تفضلوا كلوا هنيئا مريئا.

¹ اقتصادنا ص ٦٧١.

فيندفع الأكثرية ليتوزعوا حول المائدة. لكن تبقى جماعة يعجزون عن الذهاب إلى المائدة. هؤلاء هم المشمولون بالضمان الاجتماعي. الضمان الاجتماعي الإسلامي يكون مسؤولاً عن جلب الطعام إليهم من تلك المائدة. وينبغي أن تتساوى حصصهم مع حصة المتحلقين حول المائدة قدر الإمكان. من مسؤوليات الدولة الإسلامية رفع المستوى المعيشي لهؤلاء الناس، حتى يبلغوا درجة الغنى نفسها التي تبلغها الطبقة الاجتماعية المتوسطة. وبما أن النظام نظام فرص متساوية، فلا بد أن يكون مستوى الدخل المتوسط هو السائد، ولا يعرف إلا شذوذاً نادرة، لا تفصلها بينه وبينها هوة عميقة - بل إن كل التفاوتات التي توجد تعزى بالدرجة الأساس إلى تفاوت الأفراد في طبائعهم ومواهبهم، لا بسبب نقاط الضعف في النظام الاقتصادي - وبما أن الأرض ستجد من يعمرها ويحييها ويحلب الخير المكنون في أعماقها، وينشره بين الخلائق، فسيكون الدخل المتوسط تلقائياً مرتفعاً، مشتتاً على مقدار وفير من الرفاه والغنى.

وهكذا تجد من مسؤولية الدولة الإسلامية تأمين برنامج عجيب من الضمان الاجتماعي، يشمل حتى على واسطة النقل الدارجة والمعتادة لدى ذوي الدخل المتوسط، ويشتمل حتى على دفع الديون عن المعسرين، بل ربما يشمل حتى على كتب الدراسة والأبحاث العلمية وغيرها، من أوجه الترف الاجتماعي بحسب نظرة المجتمعات الحالية.

وكل هذا يكون متوفراً للدولة بسهولة؛ بالنظر إلى نظام الضرائب والأجور التي يتقاضاها النظام الحاكم من ريع الإنتاج، أي بعد استحصال الإنتاج، بعد أن فتح المجال إلى أوسع مدياته أمام الإنتاج والتعمير.

وطبعا إن هذا بحسب الحالة الاعتيادية للبلد. وأما في حالة الأزمات والمجاعات، حيث ينخفض المستوى المتوسط في المجتمع، ويتقلقل اقتصاد البلد، فهنا يتغير منهج الحكم وإدارة الدولة، ويتساهل النظام إلى حد ما في إجراءات العقوبات^١.

ولكن لا ننسى أن هذه الظروف ينبغي أن تكون ظروفًا طارئة، كما هو الحال في المعتاد. اللهم إلا إذا كان ثمة تدخل دولي، يفرض الأزمات بقصد مدروس. وهنا يبدأ كلام آخر حول رد مثل هذا التدخل. ولكن كلامنا الآن حول طريقة الرفاه الاقتصادي التي يقترحها الإسلام، وانسجام منهج العقوبة معها.

إذن، إذا حددنا العمل بحد السرقة بالحكومة الإسلامية العادلة، وكان أمام الإنسان كل تلك الفرص الاقتصادية، لبناء حياة كريمة مكثفة ومحترمة، ولم يكن في حال الجوع والعوز، بل بالعكس، ومع ذلك اختار أن يتسلل إلى أملاك الغير، ليحوز خفية جزءا من مختصاتهم، فبلا شك أن تصرفه هذا يكشف عن روح خبيثة، تؤثر الاعتداء، على السلوكيات البشرية التكافلية. ومن هنا يجب أن تسن بحقه العقوبة المناسبة.

إن هذه العقوبة لا ينبغي أن تطال أحدا غيره. لا ينبغي أن تطال أهله، ولا ينبغي أن تكبد المجتمع حملا ثقيلًا يقصم الظهر. ولا ينبغي أن تعود على الناس بالضرر.

ويجب أن تكون عقوبة تأهيلية لا إفسادية. يجب أن تعود علينا بدفع الضرر خالصا، الآن وفيما بعد.

^١ فقه الإمام جعفر الصادق ج ٦ ص ٢٨٥.

ويجب أن تكون عقوبة رادعة، متناسبة مع حجم الاعتداء المستبطن في العمل. وقد رأيت أن المعتدي هنا كان في غنى تام عن الاعتداء، ومع هذا فضل أن يعتدي عليك، ويتسلل إلى دارك وأنت غافل، ويبحث بين أشياءك، ثم ينهب ما يعجبه منها تاركا إياك في حال القلق والسخط والحيرة.

إن كشفه عن هذا المقدار الكبير من الخبث في روحه، يوضح بجلاء أنه سيستسهل العقوبة التأديبية إلى حد بعيد. إن من انحرفت أخلاقه إلى هذا الحد سيعاود الفعل مجددا كلما أتاحت له الفرصة، مهما عاقبناه ونعاقبه. سيتسلل مجددا إلى بيتك، ويسمح لنفسه أن يستغفلك في جناح الظلام، ويمد يده إلى خصوصياتك، ثم يأخذ منها ما يريد، غير مبال بما سيحدثه هذا في نفسك ونفس جيرانك من شعور بالعجز والقلق والسخط.

لا بد أن تكون العقوبة التأديبية بمستوى يجعله -على الأقل- يعيد النظر بالفكرة قبل أن يتمنى تجربتها مجددا. إن قطع أربع أصابع من يد اللص، المكتفي اقتصاديا والضامن لعيشه وعيش عائلته بالمستوى المحترم، إن إجراء هذا العمل كفيل بتحجيم ظاهرة اللصوصية الخبيثة -للصوصية لا عن حاجة، بل عن طمع ورغبة بالاعتداء- إلى أبعد حد، دون أن تكبد المجتمع عناء السجون، أو تعود عليه بمضاعفاتها المريرة والخطيرة.

(٥١) الفصل بين التجريم وإثبات العقوبة

حد السرقة المتضمن لقطع يد السارق (تحديدا أربع أصابع منها) لا يكون ثابتا بحق السارق، حتى مع ثبوت سرقة أو حيازته للمسروقات، إلا بالطريقة الشرعية الإسلامية. وتتمثل بالدرجة الأساس: بإطلاع البيئة العادلة -المتاملة بشاهدين ذكرين عادلين على الأقل- على تصرفات السرقة بتفاصيلها،

بحيث يشهدان عليه أنه استولى على ما قيمته المالية، تبلغ النصاب المطلوب لإقامة الحد عليه؛ إذ الشرع الإسلامي يحدد هذا بنصاب معين كما سيأتي. ويشهدان عليه أنه استولى عليه من الحرز، وبالظروف المطلوبة بشروطها الكثيرة، بحيث لا يبقى مجالاً للشبهة. معنى ذلك أننا نحتاج إلى رجلين، على درجة عالية من النزاهة الإسلامية، يشهدان على زيد من الناس بأنه تسلل إلى دار عمرو، ثم يريانه رؤي العين -لا رؤي الكاميرا- وهو يمد يده إلى متاع عمرو، ويأخذ شيئاً منه، ويكون شيئاً ثميناً إلى حد معين محدد، ويخرج.

ومن المعروف أن طرق إثبات السرقة، في الحالات التي تم تجريمها في المحاكم الجنائية، لا تتم بهذه الطريقة إلا نادراً جداً. فتجريم اللصوص في المحاكم الجنائية، عادة، يكون بربطهم بالسرقة بطريقة أو بأخرى، لا باطلاع الآخرين عليها، ربطهم بالسرقة من خلال بصمات الأصابع، أو العثور على المسروقات بحيازتهم، أو اعتراف الشركاء، ما شاكل. وبهذه الطرق ترسل المحاكم الجنائية، المتهمين، إلى ظلمات السجون أعواماً متتالية، في إجراء يستنزف ذواتهم وأفراد عوائلهم واستقرار المجتمع ونظامه.

ولكن طرق التجريم هذه لا تكفي في الإسلام، لإجراء حد السرقة بحق السارق. فالعثور على المسروقات في حوزة السارق، مثلاً، يكلفه أن يعيدها إلى أهلها، أو يضمن مثلها أو قيمتها لهم، ويكلفه عقاباً آخر -إن ثبت كونه معتدياً ومستحقاً للعقوبة- بأن يمثل أمام النظام القضائي الشرعي، الذي يحكم بتعزيره بالطريقة المناسبة، والتي تتضمن إهانته أو توبيخه أو ضربه عدداً محدوداً من الضربات، حسب ما يراه الحاكم مناسباً.

ويثبت حد القطع على السارق أيضا بأن يعترف السارق بنفسه؛ والاعتراف سيد الأدلة. ولكن المحاكم الإسلامية تشترط على السارق أن يعترف بالسرقة مرتين، في مجلسين منفصلين. فعلى السارق أن يحضر إلى جلسة المحكمة، ويقف أمام الناس معلنا أنه قد سرق الشيء الكذائي، فما على الحاكم وقتها إلا أن يأمره بإرجاع المسروقات إلى أهلها، ويصرف نظره عنه. وهنا نقول للسارق: قد أحسنت بعملك، فاكثف به، ولا تعد إلى المحكمة، وتب إلى الله في بيتك. والسارق يستطيع أن يفعل ذلك فيقي على أصابعه، ويكون علاوة على ذلك محمودا بين الناس؛ أنه تراجع عن غيه، المتمثل بالاحتفاظ بالمسروقات، وعدل عن جريمته. ويستطيع أيضا أن يعود في يوم آخر إلى المحكمة، ويعيد الإعلان مجددا، مقرا بنفس السرقة، في جلسة ثانية، ولا بد أن تكون الجلسة ثانية. وفي هذه الحالة يعرض نفسه إلى قطع أصابعه مختارا. والحاكم مضطر هنا إلى أن يقيم عليه الحد.

وحد السرقة لا يثبت إلا بحق المسروقات المخفية المستورة عن أيدي الناس. قال المحقق الحلبي: (ومن شرطه) أي من شرط حد السرقة، (أن يكون) الشيء المسروق (محرزا بقفل أو غلق أو دفن، وقيل: كل موضع ليس لغير مالكة الدخول إليه إلا بإذنه. فما ليس بمحرز فلا يقطع سارقه)^١. وعلى هذا ينبغي لثبوت الحد أن يشهد شاهدان، بمستور رفيع من نزاهة النفس، على تسلل السارق إلى ما وراء الأستار، ووضع يد العداوة على المال المقفل عليه. وإلا فلا مجال للحد.

^١ شرائع الإسلام المجلد ٢ ص ٤١٧.

قال الشيخ مغنية: (المعيار للحد أن كل مكان عام يدخله الناس من غير إذن فلا حد على من سرق منه، وكل مكان خاص لا يدخله أحد إلا بإذن صاحبه فعلى من يسرق منه الحد. قال الإمام الباقر أبو الإمام جعفر الصادق عليهما السلام: (كل مدخل يدخل فيه من غير إذن يسرق منه السارق فلا قطع عليه). ومن هنا لا يحد الوكيل ولا الأجير ولا الضيف إذا خانوا؛ لمكان الإذن لهم بالدخول إلا إذا أحرز المال عنهم. قال الإمام الصادق عليه السلام: (الأجير والضيف أمينان لا يقع عليهما حد السرقة). وإذا كسر القفل شخص، وفتح الباب، وجاء الثاني وسرق المال، فلا حد عليهما، حتى لو جاء بهذا القصد. قال صاحب الجواهر: (الإجماع على ذلك)، ولا إشكال فيه؛ لأن الأول لم يسرق، والثاني لم يأخذ من الحرز. نعم يجب على الأول إصلاح ما أفسد، وعلى الثاني إرجاع ما أخذ).^١

والحد نفسه يدفع بأي شبهة تصلح لأن يدافع بها السارق عن نفسه؛ كشبهة كون المال هبة من صاحبه إلى السارق. طبعاً يكلف السارق بإرجاع المال، ولكنه بهذا يحتفظ بيده. ويكون عليه أن يتعامل مع الذنب الأخلاقي - لا القانوني - في المسألة: بأنه واقعا، وأمام الله، سارق لا موهوب له.

وفي الحقيقة إن لقطع أصابع السارق شروطاً أنهاها المحقق النجفي إلى (١١) شرطاً. وهذه الشروط هي: (١) البلوغ، (٢) العقل، (٣) ارتفاع الشبهة، (٤) ارتفاع الشركة، بأن لا يكون السارق شريك المسروق منه وقد سرق مقدارا لا يزيد على سهمه من الشركة، (٥) أن يهتك الحرز بنفسه، فلو هتك

^١ فقه الإمام جعفر الصادق ج ٦ ص ٢٨٤.

^٢ جواهر الكلام ج ٤١ ص ٤٨٩.

غيره وسرق هو لم يقطع بل عوقب بعقوبة أخرى غير الحد، (٦) أن يخرج المتاع بنفسه أو مشاركا بإخراجه، فلا يكفي مجرد وضع يده عليه، (٧) أن يأخذ المسروقات سرا، فلا يقطع من أخذ المال بالقهر والقوة أو كان مستأمنا على المال فامتنع عن أدائه مثلا، (٨) أن لا يكون المسروق منه أبنا للشارق، (٩) أن تكون المسروقات في حرز، كما مر الكلام، (١٠) أن يكون السارق مختارا لا مجبرا على العمل، (١١) أن يكون الإخراج من الحرز.

هذا ويجب أن لا تقل قيمة المسروقات عن قيمة ربع دينار من الذهب الخالص، على تفصيل في هذا التحديد - حول الذهب المسكوك وغيره - مذكور في الكتب الفقهية^٢.

(٥٢) صناعة الفروض الميتة

في كل نقاش يتضمن موضوعا، تطرح عدة فروض، ويتمحور النقاش عادة حول الفروض الأساسية التي تجد من يدافع عنها، أو يتبناها، أو حتى يحتمل صحتها احتمالا كبيرا أو ضئيلا.

ولكن هنالك فروض أخرى يتسالم الجميع على صرف النظر عنها وعدم تقبلها. بعبارة أخرى: يتسالم الجميع على إخراجها من دائرة النقاش وعزلها علميا. تسمى هذه الفروض (الفروض الميتة). إن الفروض الميتة ليست بالضرورة فروضا غير علمية أو ينبغي أن تكون دائما مجانية للصواب. فالأمر يرتبط بتقبل الناس لها وموافقتهم على طرحها ضمن احتمالات البحث. فمثلا:

^١ ومن الفقهاء من ألحق الأم بالأب؛ لأنها أحد الأبوين. وينسجم هذا مع رؤيتنا القانونية الوضعية هذه.

^٢ انظر مثلا: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الحدود ص ٥٢٥.

يعتبر العقاب الجسدي من الفروض الميتة في علم القانون الجنائي. فبالرغم أن الجهاز العدلي قد حار في أمره مع نظام السجون، إذ يجد أنه يؤزم المشكلة بدلا من أن يحلها، ولكن تقليص دور السجون في قانون العقوبات، يحدو به أن يعيد النظر في هذا الفرض الميت: العقاب الجسدي. وهذا الفرض ميت كما قلنا، لن يسلط القانونيون عليه الضوء مهما عانوا ويعانون من نظام السجون.

لقد مرت فلسفة العقوبة الجسدية بتاريخ طويل من التفاعلات الاجتماعية، أدت في النهاية إلى الخلاص منها وحذفها من قائمة التأديب. وقد تنفس البشر الصعداء إذ حصل ذلك. ذلك أن العقوبات الجسدية كانت متطرفة في القسوة. كان من الطبيعي أن ينشروا الجسد بالمنشار إلى قطعتين، أو يقلعوا الألسن ويسملوا العيون، أو يقدفوا الإنسان في برائث الحيوانات المفترسة، كل هذا جزاء جنح تافهة، وأحيانا لتصرفات لا يعدها الإنسان الحديث أخطاء من الأصل. هذا هو تاريخ أوروبا مع العقوبة الجسدية. ومن الطبيعي أن ينتفض الإنسان الأوربي، في رد فعل عنيف ضد العقوبة الجسدية بكاملها، ويحذفها من قانون العقوبات، ويعتبر احتمال اللجوء إليها من الفروض الميتة التي تستحق السخرية والتندر.

ولكن إذا كان التطرف في استخدام العقوبة الجسدية خطأ، فرفض

العقوبة الجسدية من الأساس لن يكون صوابا.

كانت النظم الاجتماعية الأوربية من أسوأ أشكال التنظيم، نظما كفيلة بانتشار الفقر والمرض وكافة وجوه الاستغلال الطبقي. لقد كانت تلك النظم تدفع الإنسان دفعا نحو الجريمة شاء أم أبى. فإذا اقترفت الجريمة،

تناوشته آلات التعذيب الفظيعة التي تعمل في جسده صنوفا لا منطقية من أوجه العقاب الجسدي البطيء الأليم.

لكن نظام الفرص المتساوية، بما يحمل في طياته من علاقات التكافل، إذا تمكن من تقديم رسالته عمليا، وأثبتت تلك الرسالة نجاحها في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، -أي في تجفيف منابع الجريمة بسد الاحتياجات- فلا بد أن ننتظر منه توفير نظام عقوبات بديل، إذ لا ننتظر منه ان يعتمد بشكل رئيسي على نظام السجون، مع ما يجره هذا علينا من ويلات هائلة. كلا يجب أن يوفر نظاما بديلا من العقوبات الفاعلة. وليكن أن يشتمل هذا النظام على جانب يسير ومنطقي من العقوبات الجسدية. لأننا سننقده ونحلله مراعين جانب النصفه، وسنرفض فكرة الفروض الميتة معه، مهما روج الإعلام لموت تلك الفروض، ونشر هذا في نفوس البشر حتى ترسخ في أعماقهم. فالإعلام بارع جدا في صناعة الفروض الميتة، وكل فرض لا يعجب الساسة أمره، يوكلون مهمة هجره وتعطيله إلى الإعلام.

ومن المؤكد القول إن أكثر العقوبات في الإسلام مالية وليست جسدية^١، فلا مجال للإشكال على أكثر قوانين العقوبات الإسلامية بأنها (قاسية) أو (متخلفة)؛ إذ العقوبات المالية من أكثر أوجه التأديبات الجنائية تحضرا. وقد نسف فكرة السجون في معظم العقوبات، واقتصر في العقوبة الجسدية على حد أدنى ضروري لا بد منه لصالح المجتمع. ينبغي أن يعيد القانونيون النظر في هذا النظام النموذجي مجددا؛ كفافهم ما عانوه من القوانين الغربية التي تفسد أكثر مما تصلح.

^١ ما وراء الفقه ج ٩ ص ١٤٠.

(٥٣) التأكيد على الجانب السيكولوجي

إن لكل عقوبة في قانون الجنايات جانبان: جانب تأديبي وجانب سيكولوجي. الجانب التأديبي: يتمثل بردع الجاني، وأخذ الحق العام والشخصي منه، ومحاولة إصلاحه. والجانب السيكولوجي يتمثل باعتبار المجتمع عموماً بالعقوبة، والحذر منها. الأمر الذي يؤدي إلى ردع المنحرفين عن الإقدام إلى الانحراف.

وكلا الجانبين قد فشل نظام السجون في تحقيقهما. أما الجانب التأديبي فقد رأينا أن السجون مدارس إفساد وتخريج مجرمين، لا تنفع بأخذ الحق العام إلا وتستنزف من الحق العام أضعاف ما استرجعته. وأما الجانب السيكولوجي، فليس سرا أن المنحرفين، في شرق الأرض وغربها، لا يقيمون وزناً للسجون، ولا يرهبون أمرها، ولا يعتبرونها تهديداً حقيقياً وحاجزاً نفسياً بينهم وبين إغراء الجريمة. بل إن هنالك صنفاً خاصاً منهم قد ألفت حياة السجون، فلم يعد يطبق الهواء الطلق خارج الزنانات.

والملاحظ أن نظام العقوبات الإسلامي، فيه شأنية عظيمة للتوفر على كلا الجانبين. كما أن الملاحظ في قسم منه، له وزنه، أنه يهتم بالجانب السيكولوجي أكثر مما يهتم بالجانب التأديبي.

والجانب السيكولوجي أهم بكثير من الجانب التأديبي. والسبب هو أن الجانب السيكولوجي جانب وقائي. إن نشر الخوف من العقوبة والاحتراس منها، بالشكل الكافي، له أهميته القصوى في عدم وقوع المحذور من رأس. والوقاية خير من العلاج.

ولكن تحقيق مستوى التأثير السيكولوجي لن يكون سهلا. ومن هنا لا نجد الإعدام، نفسه، عقوبة ذات تأثير سيكولوجي كاف، للردع عن رغبات ملحة قد تعتري الإنسان.

فإحداث المستوى المطلوب من التأثير السيكولوجي يتحقق، بصياغة عقوبة، درامية الوقع. إن التمكن من إيقاع تلك العقوبة قد يكون صعبا جدا، بحسب طرق الإثبات المشترطة لها، مما يؤدي إلى قلة تطبيق تلك العقوبة في المجتمع. ولكن مجرد وجود تلك العقوبة في لائحة قانون العقوبات، ومجرد إمكان تطبيقها على الفرد، ومجرد وقوع تطبيقها ولو لمرات قليلة، كل هذا كفيلا بإيجاد المستوى المطلوب من التأثير السيكولوجي الوقائي. ويحقق مدى الأمان المقبول من وقوع الانحرافات.

وكل هذا متحقق في عقوبة (حد السرقة) الإسلامية وبأبهي ما يكون. فقد رأينا الشروط المطلوبة لغرض تطبيق هذه العقوبة، وعرفنا صعوبة إجرائها اجتماعيا إلا فيما ندر. ولكن تصور الإنسان لنفسه تتعرض لهذا الإجراء المؤلم، يكفي لجعله يعيد النظر مرارا وتكرارا، قبل أن يقرر الاعتداء على أملاك الآخرين لا عن جوع وحاجة، بل عن طمع وخبث سريرة.

(٥٤) التنافس في التكافل أو التكافل في التنافس

يعزو (كارفر) التنازع البشري إلى سببين لا ثالث لهما: أولهما هو استحالة إشباع الحاجات البشرية كلها، وثانيهما هو حب الإنسان نفسه وتقديره

لها أكثر مما تستحق. وهو الرأي الذي يبدو من الدكتور علي الوردي الاقتناع به^١.

وقد غفل كلاهما عن السر الأساسي في المسألة. فإن العامل الأساسي وراء ظاهرة التنازع في المجتمعات: هو محدودية الفرص المتاحة في الحياة الاجتماعية. وبما أن كل فرصة تكون موردا لتزاحم عدد من الأفراد، أكثر من قابليتها، فلا مناص للأفراد من التنافس فيما بينهم عليها. وهذا التنافس إذا اطلق سراحه لينطلق كيف ما شاء له الهوى، فإنه بدوره يكون سببا في القضاء على الفرص المتاحة وتقليلها. وهذا ما نجده في المؤسسات الاحتكارية الضخمة، والشركات العملاقة، التي استأثرت بالفرص الاستثمارية وضيقت حدود الاستفادة من الطبيعة إلى الحد الأدنى من قبل الآخرين، وكذا ضيقت بالمقدار نفسه من جدوى الانتفاع بالعلاقات الربحية، بين أفراد المجتمع بعضهم مع بعض.

فإذا أمكن إنشاء منظومة، تنظم وضع العلاقات الجماعية فيما بينها داخل المجتمع، وتنظم العلاقات بين المجتمع والطبيعة، إذا أمكن إنشاء منظومة من هذا القبيل، كان من أهدافها، إضافة إلى هذا التنظيم الذي يمنع حرية الاستغلال والاستثمار، إتاحة الفرص إلى أبعد مدى ممكن. إن أمكن هذا، فبلا شك أن حدة التنافس ستخفت. ولا يعني هذا أن المجتمع سيتوقف ويجمد، كما يكرر الدكتور علي الوردي على مسامعنا كل حين؛ إذ في نظره: أن المجتمع ما لم ينهش بعضه بعضا، فإنه سيموت ويندثر في التراب، وتنهار

^١ مهزلة العقل البشري ص ٩٥.

الحضارة البشرية. كلا، خفوت حدة التنافس لا تعني جمود المجتمع وموته، بل تعني أنه تحول من مجتمع تنافسي إلى مجتمع تكافلي.

إن أساس تكون المجتمع هو الحاجة إلى التكافل. فالمجتمع ما هو إلا وحدات منفردة، يحتاج بعضها إلى بعض، فتجتمع مع بعض. والغاية من هذا الاجتماع هو التعاون والتكافل معا لسد تلك الحاجات. ولكن الفرص لسد تلك الحاجات لا تكون موفرة للجميع على حد سواء. ومن هنا ينشأ التنافس. وهكذا يكون المجتمع محكوما في رسم صورته إلى عاملين معا: التكافل والتنافس. والأصل في الاجتماع هو التكافل. أما التنافس فهو أمر طارئ كما تبين. وعلى هذا فلا مسوغ لافتراض ان التنافس، إذا خف أو تلاشى، فإن المجتمع سيندثر. التنافس سيخف مع توفر الفرص الكافية. ولكن المجتمع مع هذا يبقى قابلا للتطور بشدة، من خلال تحسين كيفية وكمية الاستفادة من تلك الفرص. ولا حاجة للتنافس كمحرك لعملية التحسين هذه؛ إذ يكفي حب الإنسان لنفسه ورغبته في الاستزادة، لكي يواصل السعي الحثيث في طلب المزيد. بالعكس فإن التنافس بحد ذاته يشكل معرقلا لعملية الارتقاء. لأن عملية الارتقاء هذه، تارة نفرضها للمجتمع كأفراد مجموعين، وتارة نفرضها للمجتمع بما هو هوية واحدة، بغض النظر عن الأفراد. والتنافس لا يمكن فرضه ارتقاء للمجتمع إلا بالاعتبار الثاني؛ لأن التنافس بين الأفراد المجموعين يقتضي المغالبة التي تعني مغلووية البعض للبعض واندحارهم وتقهرهم. نعم الصيغة النهائية للمجتمع كوحدة واحدة، أنه يمكن أن ينتفع من تلك الضحايا لكي يتشكل تشكلا أفضل. ولكن هذا الارتقاء كما ترى سيء إلى فلسفة نشوء المجتمع، التي تعني في النهاية سد حاجات الأفراد بما هم أفراد.

فقد عرفت من هذا الكلام أن مبدأ المجتمع هو التكافل. وأن المجتمع كلما أتاح فرصاً منظمة أكثر، ابتعد عن كونه مجتمعاً تنافسياً، واقترب من كونه مجتمعاً تكافلياً، أي اقترب أكثر من تحقيق فلسفة وجوده ومبدأ تكوينه. وأنه بهذا يوفر إمكانية الرفاه والسعادة أكثر، ولا يقف به هذا عن الاستزادة وطلب التكامل.

وأما القول بأن الحاجات البشرية حاجات يستحيل إبطالها، فقد عرفت مجانته للصواب.

وهنا نشير أن المقصود من هذا الكلام هو المدينة والنظام الاجتماعي كطاحونة كبيرة تدور وتطحن وتنتج.

أما بالنسبة للأفراد أنفسهم، فلا يمكننا أن ندعي بأن الفرد نفسه يتحول من فرد تنافسي إلى فرد تكافلي. نعم ربما أمكن بالتربية المتطاولية ولعدة أجيال، ترويض النفس الإنسانية وجعلها تنشأ على إدراك قيمة التكافل.

ولكن هذا سواء أكان حلماً ممكننا، أم كان حلماً طوباوياً مستحيلاً، فإن هذا لا يضر بتكافلية المجتمع؛ طالما أمكن، بالنظام الدقيق، توفير الفرص الكافية لإشباع الحاجات بما يحقق غاية المجتمع. فليبق الفرد في تلك الطاحونة الكبيرة حسوداً، تسيطر عليه فكرة الغلبة والانتفاع إلى أبعد مدى يتاح له، لا بأس على المدينة من هذا؛ فإن أنانية الإنسان هي الدافع الأكبر لتكوين

مجتمع. إن حب الإنسان لنفسه يدفعه إلى سد احتياجات تلك النفس. وحيث يرى أن تلك الحاجات لا تسد إلا بالاندماج مع الآخرين في وحدة اعتبارية، فهو يقدم على هذا بلا توان^١. فإن أمكن فرض نظام مدرّوس عليه وعلى

^١ انظر دولة الشريعة ص ٦٢.

الجماعة يكفل له ومنه، يكفل له سد كل أو جل الاحتياجات التي دفعته نحو الجماعة، وفي الوقت نفسه يكفل منه ما يصب في سد خلة المجموع بما هو مجموع، فإن هذا النظام جدير حتما بإنتاج مجتمع تكافلي، مهما بلغ بأفراده الحسد والمغالبة من درجة بعيدة. لأن حقيقة التنافس لا تخرج عن كونها طبيعة بشرية، إلى كونها طبيعة اجتماعية، إلا إذا وجدت موضوعا لتحقيقها في الخارج. التنافس غير ممكن في الواقع الخارجي إلا إذا وجدت حلبة واحدة تجمع المتنافسين. أما إذا وجدت حلقات كثيرة بحيث لا يوجد كل متنافس إلا في حلبة واحدة، فإن المتنافس مهما بلغ به جنون التباري، ومهما اشتدت فيه نزعة المنافسة والظفر بالغلبة، فإن هذه النزعة لا تعدو مساحته الشخصية، لتؤثر على هوية المجتمع الكلية.

وطبعا لا يمكننا ادعاء أن هذا ممكن، وأن في مقدورنا إنشاء نظام يكفل حلبة لكل متنافس، أي إنشاء مجتمع تكافلي خالص مائة بالمائة. إن هذا ممكن بل متحقق في مجتمعات النمل والنحل وغيرها، مما يكون الإدراك التكافلي ذاتي ومتحقق عند الفرد غريزيا. ولا نجد أن الإنسان مصمم هكذا. ولكن لا طوباوية في أن نطمح بنظام يكفل تحقيق الحلقات، بمعدل حلبة لأقل عدد ممكن من المتنافسين المجموعين سويا. وهكذا تجد أنه: كلما كانت الحلقات والمضامير تحشد المتنافسين، في زحام خانق، كان المجتمع أبعد ما يكون عن كونه تكافليا إلى كونه تنافسيا. وبالعكس كلما وفرنا حلقات أكثر، بحيث لا يجتمع في كل حلبة إلا عدد قليل جدا من المتنافسين، اقترب إلى الصيغة التكافلية قسرا، شاء أفراده هذا أم لا.

وبهذا يتبين لك خطأ المفهوم الليبرالي حول التعامل مع الحرية.

تنص الليبرالية: على أن حدود الحرية الشخصية، يجب أن تحدد بأقل عدد ممكن من القوانين، بحيث يفتح المجال أمام الإنسان ليفعل كل شيء. والقوانين التي تفرض في هذه الحالة هو أقل مقدار ممكن لمنع حصول الفوضى. فالإنسان حر في أن يفعل ما يشاء طالما أن حرته هذه لا تؤدي إلى الإضرار بحرية الآخرين.

ونحن في ضوء ما قدمناه آنفا ندرك، بأن تطبيق هذا الرأي في الجماعة، كفيل بخلق مجتمع تنافسي مرهق إلى أبعد مدى. فالعالم كله تقريبا سيكون حلبة واحدة، يتطاحن فيها بنو البشر ويطحن بعضهم بعضا. وطبعا إن من الممكن جدا أن نجد المجتمع الليبرالي، بصيغته العامة الكلية، يتطور ويتقدم ويعلو. وإنما يعلو لأن المستغلين وانتهازيي الفرص، سيشكلون من أكوام الضحايا، ركاما صالحا للتسلق عليه والصعود بالمجتمع إلى فوق.

مفهوم الليبرالية يسمح لكل واحد أن ينافس كل واحد، دونما حد أو نظام، في هيجان حامي الوطيس. ولا ريب أننا سنحصل من هذا التكالب المحموم على مبدعين ومنتجين، قد برزوا وصعدوا على حساب سقوط الآخرين. فهذه الطريقة ستضمن السعادة المجموعية على حساب السعادة الجمعية. ستضمن أن في المجموعة مستوى عالي من السعادة، أما عدد المستفيدين ضمن المجموعة من هذه السعادة العالية، وهل يمكن أن يكون منطبقا على الجماعة بتمامهم، أو على أكثر عدد منهم، فلا شك أن من فلسفة هذه الطريقة أن لا تحقق هذا الهدف، وإن زعمت هذا بلسانها. فإن من فلسفتها أن تطحن الجميع في طاحونة واحدة، حتى يبقى في النهاية الفرد

الأقوى، ليشكل هذا حافزا للجميع لكي يكونوا أقوى. من المحتم أنهم لن يكونوا جميعا أقوى، وسيضعف بعضهم البعض، ثم يكون المجال مفتوحا أمام البعض فقط لتقوية أنفسهم. وهذا البعض، قل أو أكثر، فلن يكون منطبقا على الجميع حتما بهذا. فمن فلسفة الطريقة الليبرالية إذن أن يأكل القوي الضعيف.

ولكن هل هذه الصيغة تشكل الحل الوحيد للإبداع؟

الجواب: بالطبع لا. فإنه يمكن توظيف نفس الطبيعة التنافسية للإنسان، ونفس حبه للبروز والظهور، لكي يبدع وينتج ويتطور، إرضاء لتلك الحاجة بحد ذاتها، طالما أنها تشكل جزءا من طبيعته الأنانية. دونما ضرورة لأن يطحن الآخرين ويسحقهم في هذا الإبداع والبروز والظهور.

بالعكس تماما؛ فإن مستوى الإبداع وجودته ستكون أفضل. لأنه هنا لا سبيل لسحق المنافسين وإبعادهم عن المباراة وحذف أسمائهم من لائحة اللاعبين. فإن المتنافس يمكن أن يبرز بدرجة ٦٠ مثلا ثم يكتشف أن هذا يكفيه للبروز والظهور بعد أن تساقط الجميع في عملية المطاحنة معه، وبالتالي يكفي بتلك الدرجة؛ إذ لا حافز بعدها لمواصلة الجهد والتعب والمثابرة فقد تحقق البروز المنشود.

أما لو بلغ إلى درجة ٦٠ ووجد أن التهديد لم يزل ماثلا، وأن ٦٠ التي بلغها لا تشكل صفرا عند الآخرين، بل تشكل عندهم ٣٠ أو ٤٠ أو أي درجة أخرى قريبة من درجته، وأن من الممكن أن يستيقظ يوما، ليرى العالم يشيد بمنافس آخر قد بلغ ٨٠ مثلا.

ففي هذه الحالة سنضمن أكثر الاحتفاظ بالحس التنافسي، ونضمن الازدهار الاجتماعي بشكل أكثر نجاحا.

هذا من ناحية المجتمع وصيغته العامة. أما من ناحية الأفراد، فبلا شك أننا بهذا، سننشئ لهم بيئة صحية أكثر من بيئة (القوي يأكل الضعيف). وسنحقق لهم مستوى من الرفاه أعلى. وفي الوقت نفسه، سندعم السعادة الجمعية، التي تضع في حساباتها الأفراد والمجتمع. لا السعادة المجموعية فحسب.

ثم إنه هل يصح تفسير المجتمع البشري من زاوية التنازع فحسب؟
الظاهر من الدكتور علي الوردي، أنه يرى هذا العنصر هو العنصر الفعال الوحيد^١. يظن الدكتور الوردي أن السبب، في أن من مدح نفسه ذمها، وإيمان الناس بالمثل القائل (مادح نفسه كذاب): هو أن كل فرد يحب نفسه ويعجب بها، فإذا رأى غيره معجبا بنفسه أيضا، حنق عليه؛ كأنه وجد منافسا أو غريما^٢.

وهكذا ترى الإصرار على تفسير كافة الظواهر الاجتماعية من زاوية التنازع والتنافس، يؤدي إلى هذه الآراء الغريبة والخاطلة بل المضحكة! فمن البديهي أن الناس، عندما ينفرون من الشخص الذي يمدح نفسه، لا ينفرون بالضرورة لشعورهم بالمنافسة من مزاياه التي يظهرها. كلا، بل كثيرا أو غالبا، أن سبب نفورهم هو خسران ذلك المتباهي لمزية التواضع. فإن حالة التباهي والخيلاء هي بحد ذاتها من الصفات التي تصرف النفوس عن الشخص الحامل لها. فحالها في ذلك حال كل صفة ذميمة قد توجد في الشخص وتسبب النفور منه، وتغطي على مزاياه الحميدة، مثل البخل أو الجبن أو

^١ انظر مهزلة العقل البشري ص ٨٧

^٢ مهزلة العقل البشري ص ٩٤

غيرها. وليس سبب النفور هو الشخص المقابل، وشعوره من المتباهي بالمنافسة والتهديد.

إن الإصرار على تفسير الظواهر الاجتماعية برمتها من هذه الزاوية فحسب، زاوية التنازع، يؤدي إلى هذه الآراء الغريبة والمستهجنة. ليس التنازع العنصر الفارد من عناصر المجتمع البشري. الجماعة البشرية توليفة من عدة متغيرات. وما التنافس والتنازع فيها إلا واحدا من المتغيرات.

(٥٥) الغابة المدنية واقع قسري

لقد ارتكبنا مناورة فلسفية خطيرة كما رأيت، وطرحنا فرضا ميتا، واقترحنا أن نلغي الاعتماد الأساسي على نظام السجون، ونقتصر منه على مقدار ضئيل ضروري. إننا نقترح بهذا تعديلا كبيرا على الحياة المدنية المتحضرة كما تلاحظ.

ثم ماذا؟

فإننا نسأل: كيف تطورت الحياة المدنية المتحضرة حتى صارت (حياة مدنية متحضرة)؟ إنها لم تتطور إلا بالأخذ بالمقترحات الغريبة عنها والجديدة عليها. إنها تنكبت الكثير والكثير جدا من الفروض الميتة حتى بلغت هذا المبلغ. ولا بد لها من تنكب فروض ميتة أخرى حتى ترتقي بواقعها أكثر.

وهذا ما يعرضنا لإشكال يطرح ضمن السؤال التالي: هل من الممكن أن يتمدّن الإنسان ويتحضر، وفي الوقت نفسه ينعم بالسعادة والطمأنينة؟

يقول الدكتور علي الوردي: (يعتقد السذج من المفكرين بأن من الممكن تجزئة المدينة. أي أنهم يظنون بأنهم قادرين على تنقية المدينة من شقائها مع الاحتفاظ بإبداعها وتجديدها. وهذا رأي لا يستسيغه المنطق الحديث؛ فالمدينة كل لا يتجزأ؛ فإن هي جاءت إلى مجتمع جلبت معها محاسنها ومساوئها معا. إن من المستحيل الفصل بين حسنات المدينة وسيئاتها. والإنسان مضطر حين يدخل باب المدينة أن يترك تلك الطمأنينة النفسية التي كانت تكتنفه في أيام مضت).^١

ونعلق على كلامه هذا: أولاً: يقصد من المنطق الحديث: المنطق الهيجلي الذي يؤمن بضرورة الجمع بين الأضداد والتناقضات. وهذا المنطق (الحديث) قد بات قديماً، ودمرت أسسه تماماً بالدراسات الحديثة، التي بينت وجوه التهافت الحاكمة فيه، بما لا يبقى له أثراً إلا القيمة التاريخية، في الفكر الإنساني. وطبعاً الدكتور الوردي، آنذاك، كان مسحوراً بذلك المنطق الحديث أيام سطوته، معتقداً -مثل الكثيرين- بأن المنطق الهيجلي هو الصيغة النهائية للفكر الإنساني، التي لا كلام بعدها أبداً. فهو يؤكد هذا جازماً: (كل ما استطيع قوله في هذا الشأن هو أن المنطق الحديث سوف ينتصر شيئاً أم أبيناً).^٢ وليته يرى الآن ما مني به منطق هيغل هذا^٣، خصوصاً بعد انتهاء الحرب الباردة وانحلال الاتحاد السوفيتي، وهو الدولة العظمى، التي وظفت كل ما عندها من طاقات، في سبيل تسيير البلاد وفق تمخضات المنطق الهيجلي والأفكار المنبثقة

^١ مهزلة العقل البشري ص ٢٦.

^٢ مهزلة العقل البشري ص ٣٨.

^٣ انظر فلسفتنا ص ١٩١ وما بعدها من الصفحات.

عنه، فلم تظفر بثمرة. فالمنطق الهيجلي غريب جدا؛ إذ يلزم من صحته بطلانه؛ طالما أن كل شيء هو في الوقت نفسه لا شيء. فالمنطق الهيجلي نفسه هو عدم المنطق الهيجلي. وهكذا بعد أن يلغي المنطق الهيجلي نفسه، لا يبقى بأيدينا إلا المنطق الإنساني، الذي سارت الأذهان البشرية عليه قديما وحديثا في تعاملها مع الوجود الذهني والخارجي، والذي يؤمن باستحالة أن يكون الشيء شيئا، وفي الوقت نفسه يكون لا شيئا. أيا كان المنهج أو المدرسة التي فسرت هذا المنطق الإنساني بحثيا وأكاديميا، قديما أو حديثا.

وثانيا: أما قوله (والإنسان مضطر حين يدخل باب المدينة أن يترك تلك الطمأنينة النفسية التي كانت تكتنفه في أيام مضت)، فهو يقصد الإشارة إلى النظرية الماركسية في تفسير تطور المجتمعات¹. ولكنه يطبقها على حال تطور مجتمع قبلية والتقاليد الثابتة، إلى مجتمع المدنية والخروج عن تلك التقاليد الثابتة. وبغض النظر عن فشل النظرية الماركسية في تفسير تطور المجتمعات، وانهايار (المادية التاريخية) - وهو الاسم العلمي للنظرية - أمام النقوض النظرية والعلمية التي اصطدمت بها في الحياة الواقعية، فإن هذا التطبيق الذي يطبقه الوردي لها بحد ذاته تطبيقا في غير محله.

وذلك لأن مجتمع التقاليد الثابتة نفسه لم يكن مجتمع الطمأنينة النفسية. إنه مجتمع التناحر والتغالب. مجتمع (القوي يغلب الضعيف). وهذا كما ترى هو نفس المبدأ الذي يحكم المدنية الحديثة عالميا. والدكتور الوردي نفسه يدرك هذا التهافت في كلامه، ولذا هو يوجه الخلافات القديمة

¹ نظريات كارل ماركس أثرت كثيرا في علم الاجتماع، وأحدثت أثرها في نفوس علماء الاجتماع، حتى عند من لم يتبنى الشيوعية أو يعتقد بها.

بأنها خلافات جزئية وشخصية، والخلافات المقصودة في كلامه هي خلافات مبدئية. وجوابنا على هذا الكلام أولاً: هذا تحكم صرف. وثانياً: بلا شك أن فقدان الطمأنينة هو فقدان الطمأنينة والتنازع هو التنازع، قلنا أنه مبدئي أو قلنا بأنه جزئي، طالما أنه قاعدة عامة تحكم المجتمع فالنتيجة هي النتيجة. وثالثاً: هو يفسر هذا التنازع المتحضر باعتباره (التكالب والتزاحم واستغلال الناس بعضهم لبعض، والطبقة المترفة التي تمتلك عدة قمصان بينما يبقى كثير من الناس لا قمصان لهم)^١. ثم يقول عن هذا: (هذا ما يؤدي إلى التنازع طبعاً، فتنشأ الحركة الاجتماعية التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام)^٢. ونحن نقول له مستغربين: ما الفرق في طبيعة التنازعات إذن، وهل إن هذه التنازعات تكون (مبدئية) تؤدي إلى التطور، عندما تكون في العصر الحديث، ولكنها نفسها تكون (جزئية) تدل على الجمود، عندما تكون في الأيام المنصرمة؟

والتعليق الثالث: ماذا يقصد من هذه العبارة (المدنية كل لا يتجزأ)، وهي العبارة التي يرتب عليها نتيجة مهمة تفهم من فحوى الكلام أو صريحه؟ والنتيجة هي: يجب قبول المدنية بمحاسنها ومساوئها شيئاً أم أينا.

قبل كل شيء لثلفت النظر إلى معنى هذا المصطلح (المدنية) بحسب استعماله له. فهذا المعنى معنى عام يطلق على مرحلة التوطن في المدن والتحضر المدني فيها. لكن الدكتور الورد يطلق هذا المعنى العام، ثم يستعمله على إطلاقه في معنى أخص منه. فهو يقصد من المدنية خصوص الحضارة الغربية. إذن من عبارته الأنفة (المدنية كل لا يتجزأ) يرتب هذه

^١ مهزلة العقل البشري ص ٣٢.

^٢ مهزلة العقل البشري ص ٣٢.

النتيجة وهي: يجب قبول الحضارة الغربية بما فيها من محاسن ومساوي. فهذا هو تفسيره لمصطلح (المدنية) كما يبين بكلامه بمنتهى الوضوح. مثلاً عندما يتحدث عن غزو الحضارة الغربية لليمن، وفشل الإمام يحيى في صدها، يقول: (اليمن واقعة تحت وطأة الحضارة الجديدة لا محالة، سواء أرادت ذلك أم كرهت. وعند هذا تأتيها الحضارة بجميع ما فيها من وسائل نافعة وآفات ضارة. ولا مناص من ذلك. وعند هذا ستهب المرأة هنالك كما هبت هنا. تطالب بحقوقها وتنشد المساواة. والمرأة ستدخل المدرسة أول الأمر حيث تبقى محتفظة بالحجاب. فإذا تعلمت طلبت الوظيفة. وإذا توظفت أسفرت عن وجهها، وإذا أسفرت تبرجت. كل طور يجر وراءه الطور الذي يليه)¹.

وهذا الكلام أول ما يلاحظ عليه: أنه يحاكي الطريقة الماركسية في الحتمية التاريخية. عندما يتحدث ماركس عن التأريخ، فإنه يستخدم نفس الطريقة التي يستخدمها العلماء في تفسير الظواهر الطبيعية. علماء الطبيعة مثلاً عندما يفسرون ظاهرة غليان الماء، يرتبون كل مرحلة من مراحل الغليان على المرحلة التي تسبقها بشكل حتمي، كما هو المألوف المعروف في الطبيعة فعلاً. يقولون: عندما ترتفع درجة الحرارة، ستأخذ جزيئات الماء بالحركة المتسارعة والتصادم فيما بينها، وبتزايد درجة الحرارة ستزيد هذه الظاهرة، إلى أن ينتج عن هذا تحول في حالة المادة من السيولة إلى الغازية. وماركس في تفسيره لتطور المجتمعات تاريخياً، يستخدم نفس اللغة الحتمية، في ترتيب كل مرحلة على المرحلة التي تسبقها. كأن التجمع البشري جماد يسير على وتيرة ثابتة لا يحيد عنها.

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٧.

وهكذا، فإن الدكتور الوردى يرتب على دخول المرأة للمدرسة نتيجة حتمية لا تنفك مطلقا، وهي أن المرأة ستبرج وترتدي الأزياء المتحررة، كما أن غليان الماء لا ينفك عن تسخينه في الطبيعة. وعلينا أن نقبل بهذا الواقع الذي يفرض نفسه كما أن لا مناص من قبول غليان الماء عند تسخينه.

وما أكثر ما يتعد هذا التفسير عن الفهم الصحيح للطبيعة البشرية. فليس البشر عناصر جامدة يحكمها نسق واحد روتيني من السلوك الطبيعي، حتى يمكن التنبؤ بحتمية الاستجابات وردود الأفعال الناشئة منهم هكذا. فالإنسان لديه إرادة واختيار، وتتدخل في رسم شكل هذه الإرادة، وتحديد هذا الاختيار، ما لا يحصى من العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية. وكل فرد إنساني في المجتمع البشري، يمثل بحد ذاته نقطة تجمع هائلة لهذه المتغيرات الشديدة، التي يصعب التنبؤ بها. فكيف إذا اجتمعت نقاط الطاقة مع بعضها البعض، وتفاعلت في الجذب والتنافر؟

فللطبيعة الفيزيائية والكيميائية قوانين، وللنفس البشرية والمجتمع البشري قوانين أخرى. وإذا تشابهتا أو حتى تماثلتا في بعض القوانين، فما أكثر ما تفارقتا في قوانين أخرى.

وهكذا فإن بالإمكان بسهولة رد الدعوى بمثلها. فالقول بأن الحضارة الغربية كلٌّ لا يتجزأ، وينبغي أن نقبلها بعيوبها ومحاسنها، نرده بأن نقول: الحضارة الغربية كلٌّ قابل للتجزئة. وبالإمكان عزل العوامل الضارة فيها أو تحجيم تأثيرها، وبنفس الوقت أخذ العناصر النافعة والمفيدة بل وتطويرها إلى الأفضل أيضا. ولولا ذلك لما آمن الغربيون أنفسهم بإمكان التغيير نحو

الأحسن وسعوا إليه. إذ ما معنى التغيير نحو الحسن إلا عزل الضار والأخذ بالنافع وتحسينه؟

إذن ف (تنقية المدنية من شقائها مع الاحتفاظ بإبداعها وتجديدها) ليس تفكيراً طوباوياً. و(الفصل بين حسنات المدنية وسيئاتها) أمر ممكن لا استحالة فيه وإن كان صعباً معقداً. وإنما سبب تعقده هو تعقيد الطبيعة البشرية الذي نوهنا إليه آنفاً. وتعقيد الطبيعة البشرية أمر يمكن تدارك تأثيره، إذا توفر على فهم وإحاطة كافيين لها كما هو واضح.

(٥٦) الكون ليس متجانساً

من المسائل التي حيرت علماء الفيزياء الفلكية في القرن المنصرم: كيف تكون الكون. إذ يفترض أن السحاب الناشئ من الانفجار العظيم - ومعظمه من الهيدروجين - قد توزع بشكل منتظم. مما يعني أن قوة الجاذبية تؤثر فيه بشكل متساو في جميع الاتجاهات. إذن ما الذي أدى إلى تجمع أبعاضه على شكل كتلات صالحة لحدوث الاندماج النووي المطلوب لتوليد النجوم؟

قالوا: السبب ببساطة: لأن الكون يفتقر للكمال. مناطق في ذلك السحاب الأولي أقل كثافة من غيرها سببت اختلالاً في تأثير الجاذبية، أدى إلى تحرك الأجزاء بما يؤدي إلى حدوث التفاعلات المطلوبة. وهكذا نرى أن النقص - لا الكمال - هو ما أوجد العالم.

وفي الواقع إن في هذا الكلام خلط بين مفهومين: بين مفهوم (النقص)، وبين مفهوم (عدم الانسجام). عدم الانسجام لا يعني النقص بالضرورة، بل بالعكس: إذا كان عدم الانسجام هو المطلوب لإنتاج الكون،

فإن عدم الانسجام هذا، يشكل كمالاتاً ناقصة، يشكل عنصراً ضرورياً في التصميم الناجح. وهذا مبدأ هندسي بديهي.

والقاعدة نفسها تنطبق على الهندسة الاجتماعية. نفس المبدأ يستخدم في توصيف العدالة في النظام الاجتماعي. يقول القانوني الكبير ألان سويو: (إن مبدأ المساواة بين الرجال والنساء هو من أئمن فتوحات الغرب وأكثرها هشاشة. ولن يدوم تجذره إذا استندت هذه المساواة إلى الطريقة الرياضية، أي إذا ما كان التعامل مع الكائن البشري قائماً على الطريقة الكمية الخالصة)^١.

وهناك النظرة التي تصر: على أن تفرد كل من الذكر والأنثى بهوية خاصة به، إنما مرجعه إلى الأصول الثقافية والتربوية السائدة، وأن تعاملنا مع بعضنا البعض، كرجال ونساء، بالشكل السائد في المجتمعات المتحضرة، إنما بسبب تطبعنا الثقافي على هذه الطريقة..

تدعو هذه النظرة سياسياً إلى التحرر من هذه الثقافة (المغلوبة) والعودة إلى الفطرة الصحيحة، والتي قوامها انعدام التمييز بين الذكر والأنثى بمعنى أن لكل منهما الاضطلاع بدور الآخر ولا مشكلة في الأمر.

وتدعم هذه النظرة موقفها بما أحرز علماء الانثروبولوجيا من كشوفات ميدانية، عن جزر نائية، يعيش فيها أناس في معزل عن هذه الثقافة، ليسجلوا طبائع مختلفة. وقد وجدوا بهذا حلاً جديداً للمشاكل التي لازلتنا نعاني منها. يقول (دافيد باس): (احتفى علماء الأناسة، العائدون من أعمالهم الميدانية، بالتنوع الثقافي الذي عثروا عليه. ولقد كانت (مرغريت ميد) الأكثر

تأثيراً من بينهم على الأغلب؛ حيث زعمت أنها اكتشفت ثقافات تنقلب فيها الأدوار الجنسية كلياً وتغيب الغيرة الجنسية تماماً. صورت ميد جنات من الجزر يقطنها أناس مسالمون يحتفلون بالمشاركة في الحياة الجنسية والحب الحر، ولا يتنافسون، أو يغتصبون، أو يتقاتلون، أو يقتلون)..

إلى أن يقول: (وجد باحثون لاحقون أن العديد من التقارير الأصلية عن هذه الثقافات الاستوائية، كانت بكل بساطة: مغلوطة. فقد وجد (ديريك فريمان) على سبيل المثال أن سكان جزيرة (ساموا) الذين وصفتهم (ميد) بتعايير طوباوية، كانوا تنافسين بشكل صارخ، ولديهم معدلات قتل واغتصاب أعلى من تلك المسجلة في الولايات المتحدة الأمريكية. وأكثر من ذلك: وجد هذا الباحث أن الرجال كانوا مفرطين في غيرتهم الجنسية، مما تناقض بحدة مع تصوير (ميد) للحب الحر بين سكان (ساموا) هؤلاء)¹.

والحق إن إحدى المشكلات الأساسية بين القانون والسياسة، هي هذه المسألة. فالقانوني يريد أن ينظم لطباع موجودة في المجتمع الذي بين يديه. والسياسي يطلب منه أن يصرف نظره عن الفروقات الموجودة بين تلك الطباع، ويتعامل معها على أساس كونها طبيعة واحدة. بعبارة أخرى: إنه يطلب منه أن يصرف نظره عن الطباع الموجودة في الواقع، ويقنن لطباع أخرى طوباوية، كما هو الحال مع الطباع التي أعلنت عنها (مرغريت ميد). إنه يطلب من القانوني ذلك، ويطلب منه التنظيم في الوقت نفسه. وهذا مصدر إرباك كبير للمقنن. وعملية التنظيم وفق هذه الخطة، لن تكون أكثر من نفخ متواصل يقطع الأنفاس، في قرابة مثقوبة. ومهما عالج المقنن بهذا جوانباً من المجتمع،

¹ علم النفس التطوري ص ٩٦.

تبقى نقطة القصور الجوهرية هذه في معالجته، كالشوكة في الحلق، وهي تتكفل دوماً بثق مشاكل جديدة من بطن المعالجة التي يقدمها. والحال إن علم النفس والطب والبيولوجيا، وغيرها مما لا أعرف، تقول للمقنن: ليس كل ما يصلح للذكر يصلح للأنثى، والعكس بالعكس. باستثناء علم السياسة فإنه يقول للمقنن: افرض على المرأة كل ما تفرضه على الرجل، وافرض على الرجل كل ما تفرضه على المرأة. واعط كل منهما ما تعطيه للآخر على حد سواء.

جاء في الدراسة المميزة التي أجريت على يد خبراء في علم النفس، بمعية الأستاذ الكبير (سكوت ليلينفيلد): (إن سجلات أي طبيب ستتضمن بالتأكيد، أن متوسط أوزان المرضى البالغين من الذكور أعلى من النساء. ولكن هذه الحقيقة لا تعني أن الميزان المستخدم في قياس أوزان المرضى، منحاز لفئة دون الأخرى؛ لأن الرجال أثقل وزناً من النساء. فالاختلاف بين المجموعات لا يعد بالضرورة دليلاً على وجود التحيز، وإن كان من الممكن أن يوحي بذلك في بعض الحالات). ثم قال حول موضوع البحث المرتبط بالتمييز عموماً: (يمكننا أن نرجع سوء الفهم هذا في جزء منه إلى المنهج الاستكشافي القائم على التماثل).¹

وحول أهمية الاعتراف بالفروق بين الجنسين، تقول الدكتورة مريام غروسمان: (إذا كنت تشك في وجود تلك الأشياء، التقط كتاباً حديثاً عن الموضوع أصدره خبير بجامعة كولومبيا، يتناول كل شيء، بدءاً بالمزاح وحتى المرارة. يقول المؤلف: تختلف النساء عن الرجال بشكل أساسي في

جميع أنظمة الجسم.... أينما نظرت تتجلى حقيقة جديدة مقتصرة على واحد من الجنسين). ثم تقول: (احترس: يزن الكتاب عشرة أرتال). عشرة أرتال من الصفحات المليئة بالفروق بين الذكر والأنثى، كتبها خبير من جامعة كولومبيا الأمريكية. تنبه الدكتوراة إلى مصدر آخر، فتقول: (أو ربما تود إلقاء نظرة على (كما صنعته الطبيعة: الولد الذي تمت تنشئته كفتاة)، وهي قراءة مستحبة لكل من يؤمن بأكدوبة: أن التربية أقوى من الطبيعة. طمس الاختلافات بين الذكر والأنثى هي أجندة راديكالية لا تدعمها العلوم البحتة)¹.

وقد جاء في دليل أكسفورد ما يلي: (منذ انبعثت الحركة النسوية في الستينات، شرع الباحث في تحديد المسائل النسوية وتقصيها على نحو متفرد، المتعلقة بالفلسفة القانونية. تغطي المسائل التي شغلت اهتمام الباحث النسويين قطاعا واسعا من القضايا التشريعية، اشتملت على قضايا تتعلق بفقهاء التشريع التحليلي والمعياري والاجتماعي. هل تعد القوانين، الممارسات، بل مفهوم القانون نفسه، مشتملة ضمنا على دلالات خاصة بالجنس؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهل محتم أن يكون الأمر على تلك الشاكلة؟ كيف تم طرح المرأة ضمن الخطاب القانوني وكيف استبعدت أو دمجت ضمن مفاهيم الذوات القانونية)..

إلى أن يقول: (في لب معظم المذاهب القانونية النسوية، نقد للموضوعية المزعومة أو الحياد الجنسي المفترض، في النهج القانوني والتشريعات القانونية. مفاد المحاجة: أن الحياد الجنسي المفترض في المفاهيم

¹ أجيال في خطر ص ١٩٣.

القانونية، وفي معظم الترتيبات القانونية في المجتمعات الليبرالية، إنما تخفي
 تعينا ضمناً في القوانين لرؤية منحازة^١.

في الحقيقة بإمكان الناقد أن يعرض لأوجه نقد متعددة لهذا الكلام.
 ولكن لنكتفي بخلاصة تعبر عن مجمل الحال مفادها: إن هذه الرؤية لا
 تفصح، إلا عن جانب آخر، من جوانب العقدة الأوربية المتجذرة من ماضيها.
 إن أوربا تعتقد بأن الحل لكل مشكلاتها يكمن في مناقضة ذلك الماضي، في
 كل شيء، والتطرف في ذلك، حتى يكون منهج حياتها الحالي في طرف،
 ومنهج الأيام السالفة في الطرف المقابل تماماً، في أبعد نقطة ممكنة.

وهكذا وقع علم القانون المسكين ضحية عقدها هذه. لأن علم
 القانون يعرف جيداً، بأن المكان المناسب لعملية التنظيم الناجحة هو الوسط،
 لا هذا الطرف ولا ذاك الطرف. المناخ الملائم لخطة التقنين هو الاعتدال، لا
 الحر الخانق ولا البرد القارص.

وإلا فإن التمييز بين الذكر والأنثى، هو واقع يفرض نفسه على كافة
 الأصعدة. ومن الضروري أن يكون المقنن ملتفتاً إلى هذا الواقع، إن أراد
 الوفاء لمهمته الصعبة والنبيلة. لكن أوربا المريضة، بمضاعفات اعتبار المرأة
 كائناً منحطاً، والسائدة إلى عهد قريب من ماضيها، تنفر بشدة من أي بادرة
 تلوح من قلم التشريع لهذا التمييز، وتفضل أن تعمي الأبصار عن وجوده بكل
 طاقتها.

وقد غفلت ان هنالك فرقا بين التمييز وبين تقليل الشأن. التمييز لا
 يعني تقليل الشأن بالضرورة. التمييز الذي يصبو إليه القانوني هو تقدير كل

^١ دليل أكسفورد للفلسفة ج ٢ ص ٧٢٤.

شيء بحسبه. معناه أنه يريد بأن يتعرف على كل وحدة اجتماعية كما هي، حتى يتمكن من تقدير المهام والامتيازات لكل وحدة بما ينسجم معها تماما، بأقصى ما تسمح به ريشة التقنين. وهذا في الحقيقة ليس تقريبا لشأن أيا كان، بل في الواقع هو أسمى أنواع التقدير لو راعينا الإنصاف.

ولا ملامة على المقنن، إذا اعتبر المرأة إنسانا مساويا للرجل في كل امتيازات الإنسانية، ومستحقة لأن يتعامل معها على هذا الأساس، ولكنها في الوقت نفسه ليست مماثلة للرجل، بل متميزة عنه بخصائص، يجب أن يكون المقنن ملتفتا لها، عندما تخط يده اللائحة التنظيمية.

(٥٧) ماذا بشأن الاقتصاد؟

قد أتهم بالعنصرية. ولكن لا مفر من الاعتراف بواقع يفرض نفسه: وهو أن الاقتصاد، قديما وحديثا، يعتمد على الرجال أكثر مما يعتمد على النساء.

ولكي أوضح لك هذه الحقيقة بأخف قدر ممكن ودون تركيز، بل بحيادية تامة، لن أبدأ إلى كلماتي الخاصة، بل سأعتمد مرجعا حديثا ومعتبرا في الجامعات والمراكز البحثية العالمية، لأخصائي كبير يعد من عظام العصر في مجاله، إنه (علم الاجتماع) للأستاذ (أنتوني غدنز)، وسأنقل مقطعاً كاملاً منه، يسلط الضوء على صورة باهتة من الموضوع. جاء في الفصل الثالث عشر، تحت عنوان (الجنوسة وعدم المساواة في العمل) ما يلي:

(على الرغم من تحقق نوع من المساواة بين المرأة والرجل في كثير من جوانب الحياة، سواء في المجتمعات المتقدمة أو النامية، فإن مجالات التفاوت واللامساواة في سوق العمل ما زالت قائمة، وإن بدرجات مختلفة في

أكثر المجتمعات. وتتسع فجوة اللا مساواة بصورة خاصة - كما يظهر في تقديرات البنك الدولي - في منطقة مينا (الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) حيث أن نسبة مشاركة النساء في سوق العمل بصورة عامة لا تتجاوز ٣٥٪ في أحسن حالاتها.

وفي جميع مجالات اللا مساواة الجنوسية هذه، يتخذ الفصل المهني بين الرجال والنساء طابعا عموديا في جميع المجتمعات والثقافات؛ إذ تميل مجالات استخدام المرأة في النطاق العام، إلى التركيز في المهن الوسطى والمتدنية في التراتب المهني، بعيدا عن مراكز وضع السياسات واتخاذ القرارات.

كما أنها تكون دون مستوى الدخل الذي يحققه الرجال. كما أن المشاركة النسائية في سوق العمل اتخذت بعدا أفقيا، إذ تركزت بصورة عامة في الوظائف والمهام التي تتطلب مستوى أدنى من المهارة والتنوع والتخصص، قياسا على ما يمارسه الرجال. وتشير إحدى الدراسات التي أجريت عام ١٩٩٨ إلى أن نحو ٢٦٪ من النساء العاملات في بريطانيا يزاولن العمل في قطاع الياقات البيض^١، مقابل ٨٪ من الرجال، بينما تشغل ٥٠٪ من النساء و١٧٪ من الرجال وظائف إدارية بسيطة مثل: أعمال السكرتاريا والخدمات المكتبية المتفرقة الأخرى. وتشير الدراسة إلى أن ما يزيد على ٩٠٪ من الأعمال المكتبية البسيطة، بما في ضمنها ٩٨٪ من أعمال السكرتاريا، تقوم بها النساء في بريطانيا.

^١ أي في أعمال مكتبية غير ميدانية.

في الوقت نفسه تزايدت نسبة النساء اللواتي يعملن بعض الوقت وليس على أساس التفرغ. وقد خلصت دراسات أخرى إلى أن العمل بعض الوقت في جميع الدول الصناعية قد بلغ أعلى نسبة له في بريطانيا حتى وصل ٧٨٪ من مجموع هذا النوع من العمل.

ويعتقد بعض الدارسين أن العمل الجزئي أو غير المتفرغ من جانب النساء، يعود إلى وجود نوعين من التوجهات في أوساط النساء أنفسهن بصورة عامة. فهناك، من جهة، نوع من النساء الملتزمات اللواتي يتوجهن إلى العمل المتفرغ الكامل الطويل الأمد. وهناك في المقابل نساء غير ملتزمات، تكون للعمل البيتي عندهن أولوية قصوى. وترى هذه الباحثة أن الاهتمام بالأطفال لا يحول بين المرأة والعمل المتفرغ، وأن هذه الحجج إنما تسوقها المدرسة النسوية المتطرفة لأغراض سياسية).

معنى هذا الكلام: أن المدرسة النسوية - وهي الاتجاهات السياسية من الرجال والنساء المطالبين بحقوق المرأة بشدة - عندما واجهتها حقيقة أن العمل المتفرغ لا يجد من النساء إقبالا يضاهي إقبال الرجال، وأن الحركة الاقتصادية بالتالي تبقى معتمدة على الرجال أكثر، عندما واجهت المدرسة النسوية هذه الحقيقة، بررتها باهتمام المرأة بالأطفال. والدراسة التي ينقل الأستاذ غدنز عنها، تلفت النظر إلى أن الاهتمام بالأطفال لا يشكل عائقا. فلنكمل المقطع معه:

(وتضيف الباحثة أن لدى كثير من النساء ميلا طبيعيا للعمل والاهتمامات البيئية. وأن انشغال بعضهن بالعمل خارج المنزل على أساس

التفرغ أو العمل الجزئي أو المؤقت، إنما يتم بعد أن تقوم المرأة بحسابات عقلانية لمتطلبات حياتها البيئية والعائلية من جهة، والعامّة من جهة أخرى.

غير أن كثيرا من علماء الاجتماع يخالفون هذا الرأي، الذي يرجع أنماط النشاط في سوق العمل إلى خيارات شخصية من جانب النساء. ويقر هؤلاء بأن النساء يمارسن جملة من الخيارات، التي تؤثر في أنماط استخدامهن في سوق العمل، غير أنهم يرفضون القول أن هذه الخيارات تقوم على أساس قرارات عقلانية تجري في الفراغ. وتؤكد هذه الفئة من خبراء العلوم الاجتماعية: أن التحديات العملية ومواقف العائلة والمجتمع والمعايير الثقافية هي التي تحكم هذه الخيارات والقرارات على حد سواء¹. انتهى كلام الأستاذ غدنز.

نتساءل إذن: إذا كان الواقع هو هذا، في دول الغرب ودول الشرق، فإن الكلام حول كون الفرص متساوية، أمام الرجل والمرأة، في الحياة الاقتصادية المعاصرة؟ أين الكلام الذي صدعوا به رؤوسنا: من أن المرأة قد ساوت الرجل الآن في الحياة الاقتصادية؛ نظرا لأن الحياة الاقتصادية المعاصرة تتكل على قوة العقل أكثر مما تتكل على قوة العضلات؟

هذا هو الواقع. ولا يهمنا أسباب هذا الواقع الآن؛ سواء أكان لعوامل بيولوجية أو لأسباب ثقافية أو أيا كانت تلك الأسباب، المهم أنه، برغم النشاط الباهر الذي قامت به الحركات النسوية، وبرغم الدعم السياسي الهائل، من قبل حكومات الدول العظمى، والكبرى، والمنظمات المختلفة، برغم كل هذا، لا نحصل إلا على هذا الواقع.

والمقنن لا يهتم بالأسباب اكثر مما يهتم بالتعامل مع الواقع. بعبارة أخرى: طالما أن المقنن يفتح المجال على مصراعيه أمام المرأة حتى تساوي الرجل في المشاركة الاقتصادية، لكنه مع هذا، لا يجد النتيجة أنها ساوته فعلا، فإن المقنن لا يملك إلا أن يتعامل مع هذا الواقع بإيجابية. إنه لا يملك أن يحذفه من اعتباره عندما يمارس عملية التقنين. إذ في هذه الحالة، سيقنن وفقا لرؤية ناقصة عن الواقع.

فلا محيص من أن يتقبل المقنن هذا الواقع ويمارس التقنين وفقا له: وهو أن تأثير المرأة في حركة الاقتصاد أضعف من تأثير الرجل، وأن الاقتصاد يعتمد على الرجال أكثر مما يعتمد على النساء. طبعاً إن المقنن على هذا، لن يحرم المرأة من ميزات أو يسد الفرص أمامها. ولكنه لن ينتظر منها إنتاجاً أكثر مما ينتظر من رفيقها. عليه أن يراعي هذا عندما يُعمل مبدأ التوازن الاجتماعي. كما سنرى بعد قليل.

(٥٨) ضحايا شطبها القانون

من المؤسف حقاً أننا نرى القوانين في شرق الأرض وغربها قد أهملت مبدأ (القصاص) في الأحكام الجزائية. إن الأساس المتفلسف الذي كان وراء هذه الخطوة هو (التحضر). فصحيح أن الجاني الذي جرح زيدا بجرح، أو أعطب له عضواً، قد تصرف بوحشية، وقد فعل فعلاً ينبغي معاقبته عليه، ولكن الدولة المتحضرة لن تنزل إلى نفس المستوى البربري فتوقع به عقاباً جسدياً. كلا؛ ستحرمه من حريته ردحاً من الزمان. ولعلها ستلزمه بدفع التعويض المالي أو تكبد نفقات العلاج.

وفي الحقيقة، لا يعتبر هذا الكلام إلا إحدى أوجه رد الفعل الكبير لأوروبا على تأريخها الدموي المأساوي. كان العقاب الجسدي في أوروبا متطرفا للغاية كما قلنا. فالقاتل مثلا يمكن أن لا يكتفى بقتله، بل يبادرون إلى تقطيع جسده ببطء وصبر قطعة قطعة حتى يستنفذوا روحه. بل إن من يرتكب فعلا لا يعد إجراميا في عرفنا - كأن يقلل احترام رجل الدين مثلا، أو يكتب مقالة لا تعجب الدولة - ربما يعامل بتلك الأساليب الوحشية بنفس الدرجة، وبنفس الصبر المتأني الذي يطيل عذاب المحكوم لساعات متواصلة.

وهكذا أصابت أوروبا عقدة نفسية جعلتها تنفر من فكرة العقاب الجسدي مطلقا، حتى لو كان له وجه وجيه، وحتى لو لم يكن بتلك الوحشية المتأنية، بل حتى لو لم يكن الإصلاح ممكنا إلا باللجوء إليه¹.

ولكن من قال بأن السجن أكثر تحضرا من القصاص. وأين التحضر في حبس الإنسان خلف القضبان كالحيوان المفترس!

والمقنن الموضوعي، في منهجه وتفكيره، لا يسعه أن يحتكم في عملية التقنين إلى العقد النفسية. ومبدأ القصاص يستبطن من فلسفة العقوبة ما لا يستبطن إجراء غيره؛ إذ لا ريب أنه الجزاء العادل، ولا ريب أن البادي أظلم، ولا ريب أنه إصلاحي إلى الدرجة التي لا يمكن أن نزعها لمؤسسات

¹ كما أن تأريخ الدولة الإسلامية يحفل بصنوف التعذيب الفظيعة تلك والتي مورست من قبل الحكومة ضد الرعية. الأمر الذي من شأنه أن يسبب ردة فعل مشابهة ضد فكرة العقاب الجسدي حتى في الشرق المسلم. ومن السهولة بمكان أن يجد الباحث، بأن هذه الطرق التي سبق أن شاعت في أوروبا، أو في الدولة الأموية والعباسية، لا تمت للتشريع الإسلامي بصلة. بل إن في البحث التاريخي ما يدل، على أن التعذيب الهمجي إنما صار واضحا ومألوفاً في أيام زياد ابن أبيه / انظر أخبار المصلوبين وقصص المعذبين في العصرين الأموي والعباسي ص 5.

السجون ولو من بعيد. وعلى الصعيدين التأديبي والسيكولوجي: فإن المقتص منه سيفكر ألف مرة، قبل أن يقرر معاودة إيذاء شخص برئ، بنفس الأذى الذي أوقعه بغيره، وذاق بنفسه طعمه، والناس الآخرين سيجدون في القصاص رادعا لا يجدونه في الزنانات المخدومة الممونة.

فمع اللجوء إلى السجن، القاتل الذي سلب حياة شخص أو أشخاص بدم بارد، سينام في كنف الدولة آكلا شاربا بنقود الضرائب التي تكبدها الناس، ومنهم أهالي الضحايا أنفسهم، وينقل خبرته الإجرامية إلى الهواة الذين يمرون بالسجون عابرين في أحكام مخففة. والمعتدي الذي فقأ عين زيد سرعان ما سيخرج من السجن أمام عين زيد الأخرى، وهو سليم العينين معا، ليغمز لزيد ساخرا بعينه.

وتعد العقوبة المقترحة إسلاميا هنا في غاية الروعة، من ناحية مراعاتها لمبدأ التوازن الاجتماعي، وبشكل لا نجد له نظيرا في باقي التشريعات. إننا لا نجد تشريعا يأخذ بنظر الاعتبار أسرة الجاني مطلقا، باستثناء التشريع الإسلامي. التشريع الإسلامي لا يعامل أسرة الجاني بإهمال. المقنن الإسلامي ينظر إلى أسرة الجاني باهتمام لا يقل عن اهتمامه بأسرة المجني عليه. ولدرجة أنه يلزم أحيانا، بدفع التعويض لأسرة الجاني عند الاقتصاص من المجني عليه؛ إذ ما ذنب أسرة الجاني إذا فقدت معيها مثلا. فليكن أن المعيل كان جانيا أثيما مستحقا لإيقاع أقصى العقوبات به، ولكن ما ذنب أسرته. ألا يكفيها ما جره عليها عمله من عار؟

توضيح ذلك: إننا في حالة جريمة القتل مثلا، تصادفنا ثلاثة

اعتبارات مهمة يجب أن تكون تحت نظر المقنن:

أولاً: الناحية العاطفية: الجاني كان سببا في خسارة عاطفية ذهب ضحيتها أهل المجني عليه وأسرته ومحبه. هنا ينظر المقنن إلى قلم التقنين ويفكر، كيف عساه يعوض تلك الخسارة؟ ومن الواضح أن المقنن، بما هو مقنن، لا يد له في هذه الناحية. فالخسارة العاطفية أمر أكبر من أن يعالجه بالتقنين. نعم بإمكانه مثلا أن يفتح مجال المعالجات النفسية وبرامج رفع المعنويات، بإمكانه أن يسكن مشاعر الغضب بالانتقام من الجاني. ولكن هذا كله ليس تداركا للخسارة العاطفية. الخسارة العاطفية باختصار: أن هؤلاء قد فقدوا إنسانا عزيزا عليهم. وخسارة إنسان بعينه، لا يوجد في أيدينا طريقة لإصلاحها. ودم الضحية من هذه الناحية لا يعوض، لا بدم الجاني، ولا بنقوده، ولا بأي شيء آخر.

ثانياً: الناحية الأدبية: الجاني قد ارتكب فعلا مخالفا للقانون، وبالتالي فهو مستحق للوم والتقريع القانونيين: أي العقوبة الجزائية. هنا قلم التقنين يجد مجالا لكي يخطط اللوائح التشريعية المطلوبة. والطريقة الإسلامية الأساسية هنا: هي مبدأ القصاص، فيكون الجاني تحت رحمة القرار الذي يتخذه ولي المجني عليه. هل يعفو عنه؟ هل يقرر أنه يجب قتله؟ أم هل يلجأ إلى حل ثالث؟ فإذا أخذ ولي الدم قرارا بالاقصاص، يمضي المشرع قراره. ويؤخذ القاتل بدم القاتل. فقد تحقق التأديب بهذا دون تكبد سلبات السجون. وكان جزاء وفاقا وعادلا. وكان إصلاحا اجتماعيا كفيلا برده الآخرين.

ثالثاً: الناحية الاقتصادية: إن أسرة الضحية من هذا الجانب قد خسرت أحد مواردها البشرية، خسرت يدا عاملة. وربما كانت يدا تطعم الكثير من الأفواه. القاعدة العامة التي يجب على المقنن اتباعها رغما عن أنفه

لأن القوانين تسن وفق القواعد العامة لا وفق الاستثناءات- هي أن العنصر المفقود بإمكانه أن يكون عنصر إنتاج، لا عنصر تبطر وكسل. وأن النظام الأسري الذي كان ينتمي إليه قد خسر ذلك العنصر المنتج، وحدث في توازنه الاقتصادي فجوة محلة.

هنا أيضا يمكن للمقنن أن يتدخل، فيقترح على أهل الضحية أن يقبلوا، بدلا من دم الجاني، أمواله. إن قتله لن يعود عليهم بالفائدة، لن يسليهم عن عزيزهم الذي فقده، لن يؤدي إلا إلى خسارة المجتمع فردا إنتاجيا آخر، وتكبد أسرة أخرى خسارة بنفس المستوى.

إن سجن القاتل سيحقق تلك الخسارة أيضا وزيادة، إذ أنه سيكبد الدولة نفقات عيشه البطال وربما المفسد بعد ذلك.

على أي حال: سيكون حلا وجيها أن يقبل أهل الضحية هذا التعويض الاقتصادي، طالما أن التعويض العاطفي مستحيل. وسيكون ذلك تفضلا منها يحمدون عليه في المجتمع. بل سيكون أدعى لإصلاح القاتل الذي، في لحظة، يجد السيف مصلتا على رأسه بسلطة القانون، وفي لحظة تتلوها، يجد أهل الضحية يتلطفون بحاله ويعفون عنه.

فهنا سيكون ملزما بدفع تعويض مالي، كبير وباهظ، لأسرة الضحية. وستتابع السلطة التنفيذية عملية دفعه لذلك التعويض. الأمر الذي سينعش أسرة الضحية اقتصاديا، وبدرجة لا تقل عما لو كان الفقيد حاضرا وفاعلا بأقصى طاقاته الانتاجية.

لا ريب أنه حل اجتماعي متكامل.

بقيت نقطة واحدة: ما أشرنا إليه آنفا: من وجود الاختلافات الجوهرية بين الذكور والإناث في العملية الاقتصادية. شئنا أم أئينا، فالواقع كان وما يزال يفرض علينا نفسه: من أن الاقتصاد يعتمد على الرجال أكثر من اعتماده على النساء.

ونحن عندما نسمح بالأخذ بمبدأ القصاص، فإننا بهذا نكون عادلين بما يصب في صالح أسرة الضحية أديبا، ولكننا لن نكون عادلين بما يصب في صالح أسرة الجاني اقتصاديا في بعض الحالات. وأذكر بالذات حالة واحدة، وقس عليها باقي الحالات: وهي حالة أن يرتكب رجل جريمة قتل ويكون المجني عليه امرأة.

ما الذي نجده هنا: أولا: الجاني مذنب بدم القتيلة البريئة. وأديبا من العدل أخذه بجريمته وقتله بهذا الدم.

ثانيا: كل من أسرة القتيلة وأسرة الجاني لا ذنب لهما. وليس من حق المقنن أن يكلف أسرة الجاني أي إجراء عقابي إذن. بعبارة أخرى: ليس من حقه أن يتخذ بحق أسرة الجاني إجراء يسئ إليهم، ويكلفهم جزاء ذنب لم يقترفوه، بل لعلهم - كما هو الغالب - غير راضين باقترافه.

فلننظر إلى الأمر وفق الاعتبارات الثلاثة السالفة: الناحية العاطفية: لا شك أن أسرة القاتل لا تستحق أن تخسر عاطفيا وتتحمل حرمانها من فرد عزيز عليها. هنا أيضا يد التقنين لا حيلة لها، والعدل لا بد أن يأخذ مجراه.

الناحية الأدبية: كما هو الحال في الكلام الآنف: إن أخذ الحق الأدبي من القاتل يفضل أن يكون بإلزامه دفع التعويض المالي الكبير، الذي ينسجم مع الخسارة الاقتصادية التي أحدثها. هنا لا يملك المقنن، إلا أن يتكل

على العرف الذي يندب إلى هذا الإجراء، ويدعو أهل الضحية أن تفضل وتعفو مقابل التعويض المالي. أما لو رفض ولي الدم، فالمقنن، مراعاة للحق، يضع حق القصاص بين يديه، ويسمح بأن يقتص من المعتدي.

الناحية الاقتصادية: هنا يحدث إشكال من شأنه أن يخل بمبدأ التوازن الاجتماعي. صحيح أن أسرة الضحية قد تكبدت خسارة اقتصادية، ولكنها على أي حال ستكون أقل من الخسارة الاقتصادية التي سنوقعها على أسرة الجاني. هنالك فرق بين المردود الاقتصادي المتوقع من الرجال عنه من المتوقع من النساء. ورغم أن في هذه القاعدة استثناءات، ولكن المقنن لا يملك إلا أن يأخذ بالقاعدة العامة. ولا مناص من إلزام المقنن بدفع فرق الخسارة لأهل الجاني. فأهل الجاني ضحايا لا يقلون عن أهل المجني عليه في استحقاق التعاطف والاهتمام.

وهذه وأيم الحق مفخرة بديعة، لم يشتمل عليها غير الشرع الإسلامي. وكان المفروض أن تقدر وتبجل فيه هذه الدقة في رسم الحلول الاجتماعية. وبدلاً من ذلك، وقع الناس ضحية التسرع في إصدار الأحكام، وباتوا ضحية الرؤية التجزئية السطحية للمسائل. ونسوا أن المقنن، لا يقع تحت مسؤوليته وضمن عبئه أهل الضحية فحسب، بل حتى أهل الجاني نفسه. المقنن يتحمل أعباء المجتمع برمته. عليه أن يصلحه من كافة جوانبه، بما تصدى له من عملية التقنين الحساسة الخطيرة. في عهده مجتمع كامل، ينبغي أن يضمن تحقيق التوازن فيه، وتدارك أي اختلال في هذا التوازن بما يكفل إصلاح أكبر قدر ممكن منه.

أما إن شاء الرضوخ إلى خطب الرومانسيين والسطحيين، فعلى المجتمع السلام، وعلى الاستقرار والتوازن الاجتماعي السلام.

(٥٩) بصراحة

وما دمت قد بدأت بالكلام حول الفروقات الجنسية والجنوسية، فلأستمر إلى النهاية.

ليس سرا أن الحياة العاطفية تختلف بشدة بين الرجل والمرأة. إحتار علماء النفس في الغرب في تفسير ظاهرة ملفتة في مجتمعهم.

عادة يدعو الرجل الفتاة للخروج معه في موعد، كتمهيد للتمتع بها لبعض الوقت. في الغالب يكون الرجل خالي الذهن من الارتباط بتلك الفتاة ارتباطا جديا. كل فكره ينصب في حاجته إلى الصحبة والجنس لبعض الوقت. وفي أحسن الأحوال يفكر في أن: لنخرج الآن وسنرى فيما بعد كيف يكون الأمر.

تلمي الفتاة الدعوة فتخرج مع الرجل في موعد غرامي أول. فتكون قناعاتها الأولى عنه: إنه محتمل العشرة أو لا بأس به. تخرج معه في موعد ثان فتفكر أنه شخص مقبول. تخرج موعدا ثالثا وتمارس معه الجنس. وفي تلك الساعة بالذات تتشكل في ذهن الفتاة حالة غريبة. وعلى حد تعبير الدكتورة غروسمان: لا تعود تتصور الحياة بدونه^١.

هذه الظاهرة منتشرة في مجتمعاتهم. والسؤال هو: ما السر في ذلك؟ لماذا تتعلق الفتيات هكذا برجال لا يخطر في بالهم البتة أن يرتبطوا بهن، بمجرد أن يمارسن الجنس معهم؟

هنالك نظرية مقبولة في علم النفس العصبي تتمحور حول تأثير هرمون الأوكستوسين. يلعب هذا الهرمون دورا فعالا في أواصر الأمومة. احقن أنثى الفأر بالأوكستوسين، وستجدها تحمي صغير أنثى أخرى، كما لو كان ابنها.

هذا الهرمون ينشط في دماء المرأة عند الممارسة الجنسية مع الرجل. وبعد هذا يكون قابلا للخضوع لقاعدة المنعكس الشرطي المعروفة. بمعنى أن نفس رؤية الرجل قد تؤدي إلى إطلاق جرعة من الهرمون في عروقها.

يؤدي إطلاق الهرمون إلى نتائج عجيبة. إنه يخلق تكريسا قويا وغير أناني من المرأة للرجل. وفي الوقت نفسه يعزز مشاعر الثقة بالطرف المقابل ولدرجة الموافقة على خوض بعض المجازفات.

هذه الحالة لا يعاني الرجل منها كما تعاني المرأة.

يبدو هذا كأنه نداء للمقنن الوضعي، لكي يلتفت إلى هذا الجانب

من الممارسات الاجتماعية. ماذا يفعل إذن؟ هل يجد نفسه مطالبا، ببسط نوع

من الحماية للمرأة هنا؟ هل تحتاج المرأة للحماية بخصوص حياتها الجنسية؟

أساسا ما الذي يلعب الدور الأساسي، في خياراتنا الجنسية، وتحديد

طبيعة الحياة المرتبطة بهذا الجانب من ذاتنا؟ ربما يمكن إعطاء عدة أجوبة

على هذا السؤال، بحسب عدة حقول معرفية. لعل بالإمكان أن نجد في بعض

تلك الأجوبة، ما يلزم منه طرد المقنن، والطلب منه أن لا يحشر أنفه في العلاقات الجنسية لأفراد المجتمع، أو يقتصر من ذلك على مدى معين لا يتجاوز عنه.

ما يهمننا بالدرجة الأساس هو رأي علم الاجتماع. وفي كتابه المعتمد في علم الاجتماع، يقول أنتوني غدنز: (ليس الجنس أو الجنوسة أمرا مقدرا منذ اللحظة التي نتكون فيها قبل تسعة أشهر من ولادتنا، بل إنها أمر نسهم نحن في صنعه وتنميته خلال حياتنا اليومية عبر تفاعلنا الاجتماعي مع الآخرين. إننا، من الوجهة الاجتماعية، ننتج ونعيد إنتاج الجنوسة من خلال آلاف من الأفعال والممارسات التي نزاولها كل يوم)^١. ويؤكد غدنز أن علماء الاجتماع، في تعاملهم مع مفهوم الذكورة والأنوثة والميول الجنسية، لا يعتبرونه أمرا يرتبط بالطبائع البيولوجية التي يولد الإنسان عليها، بقدر ما يرتبط بالتفاعلات والممارسات الاجتماعية. إن تلك الممارسات الاجتماعية هي التي ترسم شخصية الإنسان بالدرجة الأساسية. والجنس ليس استثناء منها. نعم يختلف العلماء، في مدى التأثير البيولوجي في الشخصية الجنسية. لكنه يقول: (تنوع كذلك أنماط السلوك الجنسي المقبولة في مختلف الثقافات. وتشير هذه الظاهرة بحد ذاتها إلى أن أكثر الاستجابات الجنسية إنما تنجم عن التعلم لا عن الفطرة)^٢.

وبناء على هذا، فإن لنا أن نوظف هذا الكلام، بما يصب في وجهة نظر مفيدة. إن التفاعلات الجنسية والجنوسية تؤثر تأثيرا فاعلا، في رسم

^١ علم الاجتماع ص ١٨٥.

^٢ علم الاجتماع ص ٢١١.

الجانب الجنسي من الشخصية. فليكن أننا لا نترك هذه التفاعلات، لتتحكم برسم شخصيات الناس، بشكل عشوائي، ثم نقول: (نقبل انحرافاتكم وممارساتكم الجنسية الخاطئة على أساس أنها تصرفات اجتماعية مقبولة؛ بالنظر إلى أن الراسم لشخصياتكم في هذا الجانب هو التفاعلات المختلفة). كلا، ليست فريضة واجبة على المقنن أن يفعل ذلك، بل بإمكانه أن يقول: سأرسم، بالقوانين، مجتمعاً يشتمل على تفاعلات جنسية بين أفراد، من النوع الذي لا يؤدي إلى رسم الشخصيات المنحرفة والخاطئة، سبباً في ذلك غاية جهدي. ولا بد من الوصول إلى مستوى مرض من النجاح.

ومن حقه أن تتساءل هنا: ما المقصود بالانحراف والخطأ. فكما هو معروف في علم الاجتماع، أن المجتمعات تتباين في تطبيق هذه المفاهيم على الأفعال الجنسية المتنوعة؟ فمثلاً: ميل الرجال إلى الغلمان، الذي يعد من أكثر أوجه الانحرافات قبلاً، في العالم المتحضر، كان يعبر في اليونان القديمة، عن مستوى رفيع من الحب الجنسي، الذي لا يحصل إلا لذوي النفوس المرهفة الحساسة.

الجواب: إن المعايير الثقافية بلا شك تحتل أهميتها القصوى من عمل المقنن؛ لمدخليتها في تحقق الانسجام الاجتماعي. ولكننا نقصد بالانحراف والخطأ هنا: الممارسات التي تهدد الأواصر الاجتماعية والأفراد بصورة مباشرة. إن حفظ هذا المعنى الضيق من الخطأ والانحراف، هو الدور الرئيسي الذي أوكلناه لمقننا الوضعي في كتابنا هذا.

(٦٠) العلاج خير من الوقاية!

من أحدث الدراسات المعدة حول جوانب حساسة في المجتمع الليبرالي: دراسة الإخصائية النفسية: الدكتورة مريام غروسمان. فلنلق نظرة على بعض ما جاء في هذه الدراسة المهمة.

تنقل الدكتورة غروسمان -من بين ما تنقل- حالة الطالبة (ستيسي). ستيسي كانت بحسب جميع الاعتبارات الاجتماعية عندهم، طالبة مثالية. رياضية ومجدة وسعيدة في حياتها الاجتماعية. ومع ذلك، أصيبت بأزمة نفسية جعلتها تتعرض لنوبات خطيرة، فحولوها إلى عيادة غروسمان. ستيسي تجرح رسغها. كل فترة تقوم بهذا الإيذاء لبدنها، ويكون لهذا الإجراء الدموي مفعولا مهدئا لها.

ما الذي يدفع ستيسي لهذا التصرف الغريب؟

الجواب: صدمة نفسية جراء تجربة جنسية غير سارة. ستيسي مرت بتجارب جنسية مع أربع رجال. وهذا مألوف جدا في الحياة الغربية، حتى مع طالبة في العشرين من عمرها. بالعكس، كانت ستيسي تعد متحفظة ومدعاة للفخر. وهذا طبيعي مع السماح بالاختلاط التام بين الجنسين، وفتح المجال أمام التجارب الجنسية، أن تطبق بشكل غير مدروس. المهم أن ستيسي، من هذه التجارب المحدودة نسبيا، قد التقطت عدوى (إتش بي في)، وهو مرض جنسي شائع -حوالي مليون حالة سنويا عندهم بين الطلاب فقط^١- لم تصدق ستيسي نتيجة الفحص؛ كانت ممارساتها آمنة وغير مشبوهة، بحسب القياسات

^١ يفيد المصدر أنه بين الطلاب بالذات هنالك خمسة عشر مليون حالة جديدة من الأمراض المنتقلة جنسيا في العام/ أجيال في خطر ص ٥٣.

التي تضعها منظمات الإرشاد الصحية عندهم. واستعملت الواقي الطبي خلالها. كان من المفترض أن تكون آخر فتاة تلتقط مثل هذه العدوى. معظم حالات المرض غير مؤذية وتختفي لاحقاً. لكن في نفس الوقت، فالفايروس يكاد يقف وراء كل حالة إصابة بسرطان الرحم. وحتى لو كانت ستيسي مصابة بنوع منخفض الخطورة، فقد يسبب قروحا على أعضائها التناسلية وعنق الرحم. وعلاج تلك القروح قد يكون مؤلماً وقد يترك ندبا. وسيكون باهظ الثمن. قد يظل الفايروس معها لما تبقى من حياتها. لا يوجد شفاء له. هي أيضا إذا حملت، فقد تنقل عدوى (الإتش بي في) لطفلها الوليد مسببة مرضا تنفسيا. إصابتها بمرض جنسي واحد يجعلها أكثر عرضة للأمراض الأخرى^١.

تقول الدكتور غروسمان: (خدمة الصحة الطلابية تعمل محمومة لمكافحة انتشار الأمراض المنتقلة جنسيا. ومع ذلك: ثبت أن ٤٣٪ من طالبات الجامعة، اللاتي تتوجهن للفحص السنوي، تصبهن صدمة شبيهة بصدمة ستيسي)^٢.

تساءل الدكتور محتارة: ما السبب. ما السر وراء انتشار الأمراض التناسلية بين الطالبات، برغم كثافة التوعية الجنسية، ودورات تعليم الجنس الآمن، التي قد تبدأ مع الفتيات من مرحلة السادس الابتدائي، وبالرغم من توفير الواقيات الجنسية بالمجان، في مراكز الصحة الطلابية؟

^١ أجيال في خطر ص ٣٧.

^٢ أجيال في خطر ص ٣٨.

وتضطر الدكتوراة إلى الاعتراف الخطير: السبب هو الليبرالية التي تدخلت في الإرشاد الجنسي، بسياسة تخفيض المعايير بدلا من سياسة المكافحة.

في كل استهداف لتقليل انتشار مرض ما، يتم مكافحة المرض نفسه، من خلال تقديم الحقائق الصحية مجردة. مثلا في الحرب ضد انتشار السمنة، يتم نشر التوعية الصحيحة حول مخاطر السمنة، وطريقة الوقاية منها من خلال الالتزام بنظام خاص لضبط السلوك.

وهذا الذي يجب أن يحصل مع الأمراض الجنسية. وينبغي أن يكون الإجراء العلاجي متناسبا مع حجم الخطر - والخطر كبير كما ترى: إذ ما هو أفدح من مليون مراهقة سنويا يتعرضن إلى هدم العافية النفسية والبدنية، والغرق في قذارة الفايروسات الجنسية، وتحمل مضاعفاتها باقي العمر! - ينبغي أن يكون الردع مدروسا، لقلع أسس الضرر ومنع حدوثه.

ولكن هذا يعني التدخل في (الحريات الشخصية) لتلك المراهقات!
هذا يعني إجراء راديكاليا لا ينسجم مع المعايير الليبرالية!

إذن ما هو الحل الليبرالي المقترح. الحل هو التوعية بخفض المعايير، لا قلع أسس الفساد من جذورها. كيف يتم ذلك؟ الجواب: أولا، لا يتم تقديم المعلومات الصحية للطلاب مجردة كما هي؛ فإن هذا نقض عملي لوجهة الحياة الليبرالية. بل يتم غربلتها. يتم تمريرها عبر موشور الليبرالية. وحسب تعبير الدكتوراة غروسمان وهي تتحدث عن مريضاتها المراهقات: (تخبر رابطة الصحة الطلابية (هيشر) و(أوليفيا) و(ستيسي) أن بإمكانهن)، بدلا من ممارسة تقنيات الجنس الآمن التي أثبتت فشلها، ممارسة جنس (أكثر

أمنًا). وكيف يكون ذلك؟ الجواب: أولاً: تحدد الفتاة عدد الشركاء في الممارسات الجنسية بعدد محدود. ثانياً: تستخدم العازل المطاطي الواقي. وثالثاً: تخضع للفحص دورياً.

ناقشت الدكتور غروسمان هذه الفقرات الثلاثة واحداً واحداً. الفقرة الأولى: تحديد الشركاء. فلنحصرهم بثلاثة رجال. ولو أن هذا فرض نادر. طيب كل واحد من أولئك الرجال الثلاثة، عادة، قد مر بعدد من التجارب الجنسية التي تكون -بحكم الحال- أكثر من تجارب المرأة. في تلك الحياة المنفلتة، من الطبيعي أن يمر الرجل بعشر تجارب جنسية في الحياة الجامعية. ولكن لنفترض أن الثلاثة المفترضين في حالتنا كانوا أقل مغامرة من المعتاد، ولم يكن لهم إلا نصف هذا العدد من المغامرات. إذن بممارسة الجنس مع أولئك الثلاثة، تعرض الفتاة نفسها للتماس مع الصحة الجنسية لأولئك الرجال الثلاثة، بالإضافة إلى الشركاء السابقين البالغ عددهم ١٥ شريكاً.

هذه الفقرة وجودها كعدمها، مع الانفلات الجنسي اللامدرّوس. الفقرة الثانية: استخدام الواقي. وهذا أثبتت التجربة أنه لم يحل المشكلة. الواقي ينجح مع الكثير من الأمراض الجنسية، ولكن أمراض أخرى لا ينجح معها. ومنها أمراض فاتكة وخفية، يصاب المرء بها، وينقل العدوى، دون أعراض ظاهرة، إلا في مراحل متأخرة من المرض. ثم إن الحياة الليبرالية المنفتحة تقلل أهمية الواقي الذكري، إلى حد بعيد، وأن رفعت من أهميته تنظيراً. هل يفكر الإنسان في طريقة ضبط صحته، وهو تحت تأثير الكحول

أو المخدرات؟ بل هل يفكر في الواقي مع الأمن والثقة بالشريك، وهو أمر شائع الحصول، خصوصا بعد المعاشرة لفترة من الوقت؟ تقول الدكتورة غروسمان بأن إحدى الدراسات أظهرت أن ٤١٪ من النساء، أفدن بأن الشركاء حاولوا إقناعهن بالممارسة بدون واقي. وماذا بشأن تمزق الواقي أو انزلاقه داخل المهبل؟

أما الفحص الدوري -الفقرة الثالثة- فلا يشكل فرقا كبيرا هو الآخر. هنالك الأخطاء الشائعة التي تقلل من أهميته. هذا بالإضافة إلى أن الإنسان، ربما يلتقط العدوى عقب الفحص مباشرة، فينشره ردحا من الزمان، لحين حلول موعد الفحص التالي. ثم إن الفحص لا يعتبر بالأساس عامل أمان للإنسان، بل عامل أمان منه. أي أمان المجتمع منه بعد أن يصاب هو بالمرض. وهنا نتساءل: كيف تعاملت مراكز التوعية مع هستيريا انتشار الـ (أتش بي في)؟ كيف يهدئون الناس المرتبكين؟

لقد فعلوا ذلك بطريقة غريبة: الفايروس موجود وهو منتشر. أنت عرضة للإصابة. ولكن انظر إلى الجانب المشرق: في حال إصابتك فلن تكون عنصرا شاذا في هذا المجتمع. الكل يمكن أن يصابوا. وهذه ضريبة ينبغي أن نتحملها تمسكا بحق الحرية الشخصية.

الدكتورة غروسمان تعترض على هذه التوعية الجنسية المقلوبة. إنها تقول بصراحة: (عدوى الـ (أتش بي في) قابلة للتجنب تماما. وهي ليست تبعة محتمة للنشاط الجنسي. هي ليست بالشيء الذي سوف يحدث عاجلا أو آجلا، حتى إذا كانت النوايا حسنة فإن الإيحاء بعكس هذه الحقيقة خداع. قد لا يكون من الشائع الحديث في تلك المسألة، ولكن في الواقع توجد فئة من

الشباب والفتيات ليس عليهم القلق من الأتس بي في. بل وبما أنني^١ أناقش الموضوع، فلا خطر عليهم كذلك من التقاط الهيربس أو الكلاميديا أو الأتس أي في. هم ينتظرون حتى الزواج. ويتزوجون من شخص انتظر بدوره حتى الزواج. نعم ليس ذلك بالأمر المستحيل. بالفعل نجا هؤلاء من الخطر، وعاشوا وأخبروا آخرين عن قصتهم. على الطب أن يضع هؤلاء نصب عينيه^٢.

(٦١) الهشاشة

تساءل الدكتورة مريام غروسمان: (لماذا يتم إغراق التلاميذ بمعلومات عن موانع الحمل، والوجبات الصحية، والنوم الصحي، وكيفية التعامل مع القلق والضغط، كل ذلك دون كلمة واحدة، عن الدمار الذي يحدثه الجنس الكاجوال [العابر] في مشاعر الفتاة الشابة؟ لا يتعلق الأمر أن أبحاثا في هذا الموضوع لم يتم إجراؤها بعد)^٣. ثم تستطرد لذكر جانب من تلك الأبحاث المنشورة في المجاميع البحثية المعتمدة: (لأولئك الذين يثقون في جريدة طيبة، بقدر أكبر من ثقتهم في حكمة أمهاتهم، دعونا نلقي نظرة على واحدة من الدراسات الحديثة: دراسة تناولت ٦٥٠٠ مراهق. الفتيات المراهقات الناشطات جنسيا كن أكثر احتمالية للإصابة بالاكتئاب ثلاث مرات، وأكثر احتمالية للإقبال على محاولة الانتحار بثلاث مرات، من الفتيات غير الناشطات جنسيا. تقرير آخر عنوانه: (أنت لا تمنحني شيئا سوى السقوط: بين الاكتئاب ورومانسية المراهقين)، تناول التقرير نتائج ٨٠٠٠ مراهق

^١ في المصدر: أنا.

^٢ أجيل في خطر ص ٤٦.

^٣ أجيل في خطر ص ٢٣.

ومرافقة وقام بتحليلها. استنتج الباحثان أن النساء يتعرضن إلى قدر أكبر من الاكتئاب، مقارنة بالرجال، جراء التورط العاطفي. وأن هشاشة النساء الأكبر في مواجهة التورط العاطفي قد تفسر معدلات الاكتئاب الأعلى بين المراهقات).

والدكتورة غروسمان ذكرت هذا التقرير في معرض حديثها عن إحدى الحالات: أوليفيا: الطالبة الذكية التي قصدها للاستشارة في أزمة نفسية حادة، صدمت حياتها وأرجعتها القهقري.

تعلق الدكتورة: (الهشاشة الكبرى للنساء. يبدو ذلك صحيحا من وجهة نظري).^١

ويعجبني هنا أن أجيل النظر في هذا التعبير، الذي استخدم في استنتاج علم نفسي اجتماعي حديث، قام به خبراء في الجامعات الغربية، (هشاشة النساء)؛ ذلك أن هذا التعبير يعيد ذهني، إلى كلمة قيلت عندنا قبل ألف وأربعمائة عام: (رفقا بالقوارير).^٢

(٦٢) مخاطر ضرورية أم ماذا؟

تقول الدكتورة مريام غروسمان: (قبل أربعين سنة كان لدينا اثنان فقط من الأمراض المنتقلة جنسيا التي تثير قلقنا. الآن لدينا خمسة وعشرون.

^١ أجيل في خطر ص ٢٣.

^٢ بحار الأنوار ج ١٦ الباب ١٠ ص ٢٩٧. علما أن السند غير تام من طرفنا كما في مهذب الأحكام ج ١٦ ص ١١٨.

هل هناك شخص آخر غيري يتساءل: أي مفاجآت ميكروبية نحتضنها اليوم في أجسامنا ولن نكتشفها إلا في الغد؟^١

وتوضح الدكتورة أن النساء الشابات أكثر عرضة من غيرهن، وأكثر عرضة من الرجال، لالتقاط الأمراض الجنسية، كما أن عواقب التقاطهن المرض أسوأ. هناك منطقة في عنق الرحم تدعى (منطقة التحول) هي الأكثر حساسية تجاه البكتريا والفايروسات. تلك المساحة تقل مع التقدم بالسن. بعبارة أخرى: المرأة الناضجة تكون أكثر مناعة من الشابة المراهقة في هذا الجانب. ألا يلفت هذا النظر: إلى أن الشابة الصغيرة لن يكون بمقدورها الاستغناء عن توجيه ممارساتها الجنسية، بحكمة تفوق عمرها؟ ما هو المبرر المنطقي أمام فتح المجال لها لتتعلم من أخطائها، كما هو الراجح في الحياة الغربية؟^٢

ومع ذلك: لا تجد تلك الحقائق أذنا صاغية لدى التوجهات الليبرالية. من الضروري الترويج لمبادئ من مثل (الجنس بدون تبعات) و(النساء تماما مثل الرجال)، وتسخر الدكتورة غروسمان بمرارة، من اختراق هذه المعتقدات، المجال الصحي المسمى (صحة المرأة)^٣، الذي يجدر به أن يضع تطبيق عنوانه فوق كل اعتبار. فهذه الفروق بين الرجال والنساء، والتي تجعل خطورة المرض الجنسي اعظم مع المرأة -خصوصا الصغيرة- من

^١ أجيال في خطر ص ٤٧.

^٢ أجيال في خطر ص ٥١.

^٣ أجيال في خطر ص ٥٢.

الرجل، لن يعتني به مجال (صحة المرأة) بما فيه الكفاية؛ لأنه تمييز عنصري بين الرجال والنساء، ينبغي محاربته وقلعه من الحياة الليبرالية.

هل من الممكن تدارك هذه الأخطار بين الناشئة؟ ألا يوجد مجال

لتصحيح التربية بما يدرأ هذه المخاطر الجسيمة؟

تقول الدكتورة غروسمان: (أنظر أنا للأمر بصورة مختلفة. فالشباب والفتيات الذين أعرفهم ليسوا أغبياء ولا عبيدا لرغباتهم. بل هم قادرون ومتحمسون. كثير منهم سوف يستجيبون للرسائل النبيلة، ويرفضون الرسائل الشهوانية التي ترسم ملامح ثقافتنا. وسوف يتعلمون سلوكيات جديدة. ثم أليس ذلك هو ما يعنيه أن تكون شابا - أن تتساءل، وتبحث عن المثالية، وتتغير؟ ولكن من أجل حدوث ذلك، علينا أن نحكي القصة كاملة، بكل ما فيها من بثور وقروح. فلنخبرهم أننا نشن حربا ضد تلك الجرائم، وأن الجرائم تنتصر. فلنخبرهم أن ٢٠ مليون شخص في هذا البلد مصابون بالأتش بي في، أغلبهم من النساء والأقليات، وأن الأطباء وشركات الأدوية والشركات الضخمة تكسب الملايين. فلنخبرهم بأن كل ذلك، وراء وصول ميزانية التأمين الصحي إلى عنان السماء. فلنخبرهم أن سلوكياتهم، وسلوكيات أصدقائهم، يمكنها أن تشكل فارقا حقيقيا. فقط علينا أن نخبرهم بالحقيقة)!

نعم، هكذا تعرض الدكتورة غروسمان تفاؤلها، مترقبة غدا أفضل

مع تطويع الليبرالية، والحد من استفحال أخطائها التربوية، والوقوف أمام التدخلات الإيديولوجية في المجالات الصحية والعلمية.

ولكن لا يوجد في أيدينا إلا أن نخالف الدكتور غروسمان في تفاؤلها. صحيح أنها، كأخصائية، وضعت يدها على التشخيص الصحيح، ولكن علاجها يتضمن نقصا فادحا لا يمكن بحال إهماله. وهذا النقص هو: ضغط الغريزة الذي يعمل ميكانيكيا، وبشكل يتجاوز بالتدرج كل وسائل ضبط النفس، ولا بد أن يقهرها عاجلا أو آجلا، ما دامت فرص التنفيس متوفرة وممكنة.

من المضحك حقا أن يتوقع متخصص في الطب النفسي وسلوك المراهقين هذا التوقع! كيف نطلب من أناس في مقتبل العمر، وفي قمة التوثب والطموح والاعتداد الفائق بالذات، المعروف أنه من الوجوه المألوفة لنزق المراهقة، أن يفعلوا ذلك؟ كيف نطلب من صبيان وبنات أن يجتمعوا معا في مكان واحد، وأن يتزينوا ويتعطروا كل يوم، متخذين أبهى المناظر، وأن يتعاشروا بانفتاح تام مليء بالمفاكحة والمغازلة والحميمية، والقرص والعض والعناق، ثم يتعاشوا برغم هذا مع ثوران الهرمونات الجنسية التي تكون في عمرهم أعنف ما تكون - الجامح في عروقهم، بسلام ووثام، مع أن تهدئة تلك الهرمونات لا يكلفهم جهدا يذكر، ولا يستنفذ منهم أكثر من أن ينسوا، للحظة واحدة، كل تلك العبر والمواعظ التربوية، حول أهمية الأخلاق والسلوك المنضبط، في إفلاس شركات التأمين الصحي! إن لحظة الانهيار أمام ضغط

¹ قد لا يكون لبرامج التوعية بحد ذاتها قيمة من دون اللجوء للأساليب الفعالة، أو ربما يكون لها تأثيرا معاكسا. فمثلا: حدد فريق ليلينفيلد الاختصاصي هذه المعلومة على أنها (خرافة)، وهي: (تتسم برامج التثقيف ومقاومة المخدرات بالفاعلية). وسجل بأن المعلومة الواقعية هي: (توضح الدراسات المنهجية أن برامج التثقيف ومقاومة المخدرات ليس لها أي تأثير في منع تعاطي المخدرات، بل ربما يكون لها بعض الأضرار الطفيفة) // أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ٣٤٩.

الغريزة، لن يتمثل فيها أي اعتبار في ذهن المراهق. تهديد الانجراف مع الإغراء سيبقى منبسطة فوق أعناقهم كل لحظة، وسيحرمهم راحة البال والسكينة.

ثم، لتتنزل جدلا، ولنفرض أنهم خالفوا التوقعات الفسيولوجية، وأدهشونا بسلوك منضبط مثالي لا نسمع به إلا في القصص الخيالية. يبقى هنالك خطر آخر، يقيّمه المختصون بالسلوك تقييما جديا، ويتعاملون معه بحذر لا يقل عن حذرهم مع غيره.

وهذا الخطر: هو الكبت وتبعاته النفسية المخيفة. الكبت في المجتمع المتحفظ يعتبر عنصر هدم وإقلاق لا يستهان به. أما في مجتمعات الاختلاط الجنسي والانفتاح التام بين الجنسين، فالكبت أشبه بالقبلة الموقوتة التي تهدد كل لحظة فردا من الأفراد أو أسرة من الأسر. كيف سيتعامل المراهق مع خطر الكبت وتبعاته الكارثية، في مجتمعات العري والمخالطة؟ هل سيكون عنصرا منتجا وفردا إيجابيا، كما تنتظر الدكتور غروسمان منه؟ أم تنتظر منه أن يكون روباتا يعمل بأعصاب جليدية، دونما إحساس ولا رغبة، بالدفع الذي يعبق حوله والعطر الذي يزكم أنفه!

ولكن بلا شك أن الدكتور غروسمان شخصية شجاعة، وإنسانة ذات مبادئ حرة تستحق الإشادة والإعجاب. لقد نطقت برغم التكميم العرفي للأفواه العلمية، وشخصت بدقة ومهنية، ووضعت يدها على الجرح النازف. ولا نتظر منها أكثر من هذا؛ فهي بعد محكومة هي الأخرى للأعراف الليبرالية. وكان من الصعوبة الفائقة - ولا بد - أن تتلمص منها إلى هذا الحد.

والمقنن الذي يحترم وظيفة التقنين ويوليها القدسية الاجتماعية التي تستحق، لا بد أن يأخذ تشخيص الدكتوراة الفاضلة بمنتهى الجدية. ولكن لا مناص له من أن يضيف شيئاً إلى رويته -وصفة- العلاج التي تقدمها للحالة، أو يعدل عليها بما ينسجم مع الطبيعة البشرية السوية.

(٦٢) مغبة تسييس المراكز الاستشارية

الأعوام المتراكمة من الانفلات الجنسي، بدأت تتكشف عن ثمارها السامة بشكل مريع، مطلع الألفية الجديدة. تقول الدكتورة مريام غروسمان: (أصبحت مراكز الاستشارات النفسية الجامعية أكثر انشغالا من أي وقت مضى. في دراسة أجريت عام ٢٠٠٥ ظهر أنه في ٩٠٪ من تلك المراكز حدث ارتفاع في عدد الطلاب، الذين يكتشف بعد الفحص إصابتهم بمشكلات نفسية خطيرة. تضاعف عدد ساعات الاستشارات النفسية. ٩١٪ من المراكز احتجزت طلابا بالمستشفى لأسباب نفسية. وأكثر من ٣٦٪ من الطلاب حاولوا الانتحار مرة أو أكثر).

ثم تتساءل الدكتورة: (لماذا أصبح أطفالنا في تلك الحالة المزرية)؟ وتعرض الإجابات المتداولة: (ربما قد سمعت من قبل بعضاً من تلك التكهنات: إنه الضغط العصبي الناجم عن ترك المنزل ومحاولة التأقلم مع حياة الاستقلالية! إنه شيء ذو علاقة بالهوية والجنسانية، والعلاقات، وزملاء السكن! ولا ننسى المتطلبات الدراسية، والتوقعات الأبوية، والضغط المادية، وسوق الوظائف ذا الطبيعة التنافسية. وماذا عن أحداث ١١ سبتمبر؟ أحد الأكاديميين يقدم رؤية مختلفة؛ فهو يشير إلى أن شباب الجامعة اليوم فاقد الثقة في القيادة

السياسية، ولديه القليل من الثقة في المؤسسات الاجتماعية السائدة. فالشباب يرصدون إشكاليات ضخمة في كل مكان حولهم).

ثم تعلق على هذه الاحتمالات قائلة: (لا يوجد شك في أن جميع تلك العناصر، وغيرها، تساهم بدرجات متفاوتة. ولكني أؤمن بأن هناك سببا آخر. سببا لم يسبق لك الاستماع له. ويتطلب في الحقيقة اهتمامنا الجاد. أزعم أن الإيديولوجيات الاجتماعية الراديكالية¹ لها نصيبها الذي تستحقه من اللوم، خاصة وهي تتسرب إلى الفصول التعليمية وإلى المراكز الاستشارية. في يوم ما، كنت أعتقد أن الأولوية الوحيدة القصوى لدى الطب النفسي الجامعي وعلم النفس الطلابي، هي سلامة الطلاب.

لم أعد على هذا القدر من السذاجة.

السياسات الراديكالية متغلغلة في مهنتي، إلى الحد الذي أضحت معه طاردة لكل مبادئ العقل والفطرة السليمة. إلى عهد قريب كان الطبيب النفسي يسمي علاقات الجنس الكاجوال [الاتفاقي والعابر] نشاطا (غير عقلائي) و(خاوي). قبل أن يكتم الصواب السياسي عقولنا وأفواهنا في التسعينات، كان طبيب الجامعة يؤكد للطلاب أن الحب والعفة يحققان البهجة ولديهما القدرة على تحرير المشاعر، وهما أفضل تأمين ضد الأمراض المنتقلة جنسيا. كان الإجهاض والحمل غير المرغوب فيه قضايا جادة ذات شأن عظيم. استوعبنا حقيقة أن الرجال والنساء جنسان مختلفان للغاية، ولم يكن لدينا خوف من الاعتراف بذلك. كان واضحا أن الغراميات خارج إطار

¹ تستخدم الدكتورة غروسمان مصطلح الراديكالية هنا، والذي يعني شكلا خاصا منها: أي التطرف السياسي في إحداث تغييرات اجتماعية.

العلاقات الجادة قد تشكل خطراً، وأن الحكمة قد تقتضي من امرأة شابة أن تنتظر، حتى تجد شخصاً جاداً. كان أي مرض منتقل جنسياً - حتى ولو كان من السهل شفاؤه - يعتبر مسألة خطيرة. ساهمت مهارات ضبط النفس في بناء الشخصية. وكان بناء الشخصية غاية قيمة تستحق البذل. كانت بعض السلوكيات تعتبر غير طبيعية، وكان من يمارسونها في حاجة إلى المساعدة. كان الزواج التقليدي والأبوة والأمومة خطوات حياتية قيمة. أن تبحث عن معنى وأن تبذل التضحيات من أجل شيء أسمى - كانت تلك مساعي نبيلة ترسم ملامح إنسانيتنا).

ثم تقول: (لكن الأمور الآن قد تغيرت).

وتستطرد موضحة: (الآن ينصح الشباب والفتيات باستخدام الوسائل المطاطية، وأن يكون لهم عدد محدود من الشركاء - بالتقابل مع عدد غير محدود! - هناك اتفاق ضمني على التعددية الجنسية والتجريبية الجنسية. تتعاطى إحدى الدراسات التي تناولت طلاب الجامعة عن (شركاء الجنس الأساسيين والكاجوال). أصبحت الإصابة بواحد من الأمراض المنتقلة جنسياً من طقوس العبور والنضج، وكأنه ملمح ثابت ضمن تضاريس الحياة. الإجهاض هو استبعاد أنسجة غير مرغوبة، مثل عملية إزالة لوزتي الحلق).

إلى أن تقول: (الأندية التي تمولها مصاريف الطلاب تحتفل

بسلوكيات خطيرة. تؤمن النساء الشابات بإمكانية تأجيل الأمومة إلى ما لا نهاية. فصول صحة المرأة تعمل على توعيتهن فقط عن كيفية تجنب الحمل. الزواج التقليدي والأسرة المكونة من أم وأب هي مجرد خيار. هنالك بدائل. وجميع تلك البدائل متساوية من حيث المشروعية. تلك التغيرات هي نتيجة

أجندات اجتماعية خادعة، اقتحمت مجتمع الحياة الجامعية. ومن خلال عملي في مركز الاستشارات، أشاهد التبعات بشكل يومي. السلوكيات الخطيرة ليست أكثر من خيارات شخصية).

وتصف الممارسات التي تتخذ ضد الأخصائيين أمثالها، ممن ينبه على خطر الانفلات الجنسي، فتقول: (يعلن رئيس الرابطة الأمريكية (APA) أن الديانات المنظمة هي مصدر رئيسي للظلم. وتعلن لجنة من تلك الرابطة قلقها مما أعتقده ومما أقوله. يطلبون مني ألا أفترض أبدا، في أي مريض ألتقيه، أنه ذو ميول جنسية طبيعية مغايرة، أو أن النشاط الجنسي قد يؤدي إلى الحمل. علي أن أتوقف عن التفكير في أن الرجال والنساء متضادان، كما في تضاد الجنس والجنس الآخر).

إلى أن تحتج بمنتهى الأسى: (لقد تعرضت مهنتي للاختراق. لا أستطيع أن أقوم بوظيفتي. مرضاي يعانون. وقد طفح الكيل)^١.

وتضرب الدكتورة على وتر في منتهى الحساسية، عندما تقول: (كوالدة، أعلم أنه وراء أغلب الطلاب، أب وأم يعتريهما القلق، والأمل، ويصليان من أجل أطفالهما. أريد أن أحذرهم: بالإضافة إلى حفلات السكر، والاعتصاب أثناء المواعدة، فهناك خطر آخر قابع في الحرم الجامعي يستحق اهتمامكم).

ترى ما هو هذا الخطر الذي يتهدد كل مراهق في النظام الليبرالي؟ إنه تسييس مراكز الإرشاد الطلابية والجامعية. تقول غروسمان، الأخصائية التي عملت ردحا من الزمان في تلك المراكز: (ربما تفترضون أنه، إذا كان أبناءكم

وبناتكم في حاجة لزيارة مركز الاستشارات والصحة الطلابية... فإن الطبيب أو المعالج سوف يكون عميلا حايديا، يقدم إرشادات ومعلومات موضوعية محايدة.

فكروا مرة أخرى.

ما يكون لدى الممرضة التي سوف تنير ابنتكم حول الهيربس)، مرض جنسي، (أو الأخصائي الاجتماعي، الذي سوف يطمئن ابنكم إزاء ميوله الجنسية المثلية)، ما يكون عند كل واحد منهما، هو (منظور للتغيير الاجتماعي، لا يتفق مع رؤيتكم) أيها الآباء والأمهات. هؤلاء الاستشاريين عندهم فكرة عن تربية أولادكم، تختلف جذريا عن خططكم. فهؤلاء الأولاد هم البذور التي تبذر في أرض الليبرالية وترعى فيها، وبحكم مراكرهم، هؤلاء الاستشاريون سيربون أولادكم بالمنهج الذي يعجبهم، ويصب في بناء البلد بناء ليبراليا منفلتا، حتى وإن لم يعجبكم الأمر أيها الآباء والأمهات: (منظور اجتماعي لا يتفق مع رؤيتكم. ربما ينظرون إلى وظائفهم باعتبارها فرصة الفاعلية الموجهة. وأحد أهدافهم هو التأثير على أطفالكم. التغيير الاجتماعي الذي ينشده بعض منهم عميق. وهم يأملون في إحداث زلزال، ينقض دعائم حقيقية، علمية وحضارية: تحطيم فكرة أن الجنسين مختلفان اختلافا عميقا وجذريا. هدفهم هو إنتاج ثقافة مختثة). وتستمر الدكتوراة في كلامها المرعب الحافل بالأسى، مبينة أن تلك الممارسات سيئة بما فيه الكفاية، عندما يتم الترويج لها في (هوليوود)، أما وأن الأمر قد بلغ إلى ترويجها في الجامعات، من قبل مؤسسات صحية متخصصة ورسمية...

مراكز العناية النفسية والاجتماعية للطلاب والمراهقين في البلاد الليبرالية، ميسرة حسب وجهة النظر الليبرالية. قد لا يعني هذا الضغوطات البوليسية، التي تمارسها الحكومات القمعية، ضد الآراء المخالفة لها. ولكن هنالك ضغوطات من نوع آخر، لعلها لا تقل عنها وحشية. والسبب هو أنها تمارس بالابتسامة الناعمة واللباقة والأدب. لياقة تخفي ورائها أعنف الإجراءات البيروقراطية. الخارج عن السياسة الليبرالية العامة، في حقول الاجتماع والطب النفسي وعلم النفس، سيجابه بالوصم بالسمعة الرجعية. سيجابه بفتور العلاقات بينه وبين زملاءه والعاملين معه. سيجابه بالجفاء العام في الوسط التخصصي الذي يعمل فيه. هذا أقل ما يتعرض له. الحشد الغاضب الحضاري. وإلا فالضغوط البيروقراطية متنوعة جدا ومرهقة جدا كما هو معروف^١. فالمؤسسات التربوية في البلاد الليبرالية، إذن، ميسرة حتى تلقن النشء بالطريقة المنفلتة، وهم بعد عجينة طرية. وهكذا يتلى المرء، منذ نعومة أظفاره، بأسلوب حياة متحرر لا يفهم خطورته، وينغمس فيه حتى سمت رأسه، بمباركة المؤسسات التي يفترض بها أن توجه سلوكه وتربي شخصيته. تقول الدكتورة غروسمان: (أرى رأي العين كيف أن تسييس تلك المراكز أمر خطير وخاطئ. خطير لأن أطفالنا يحرمون من تلقي حقائق، يحتاجون إليها لاتخاذ قرارات مدروسة وصائبة، بينما يتم تبني الممارسات الخطيرة وتطبيعها)^٢.

^١ انظر أجيال في خطر ص ١٥.

^٢ أجيال في خطر ص ١٦.

وسائل الحماية لا تؤدي إلا إلى تقليل احتمال الحمل واحتمال العدوى بأمراض جنسية. تقلل، لا تمنع. ومع استفحال النشاط الجنسي غير المدروس، لم تعد تلك الوسائل تجدي، في أن لا نرى المراهقات الأوربيات الأمهات من غير زواج، وأن لا نرى المراهقين الذين أتلفوا عافيتهم، بالأزمات النفسية والأمراض التناسلية.

الإعلام يتدخل هنا، وبشكل خطير، لكي يروج للحياة الجنسية كما تراها الليبرالية. تنبه الدكتور غروسمان: (ربما لا تدرك ما بدأ بعض علماء النفس، العاملين وراء الكواليس، يصرحون به مؤخراً: إن مجال علم النفس، والطب النفسي، والاجتماع، قد تم السيطرة عليه من قبل أجندة ليبرالية متطرفة)^١.

وتطرح الدكتورة هنا إشكالية أدبية على أسلوب التربية الليبرالي: إنها تتساءل عن التلقين التربوي للفتيات المراهقات في الجامعات، المرکز على التحرر الجنسي، وتشجيع الانفلات، والتضحية بالنصيحة العلمية الصحية، لصالح المثل الليبرالية المتحررة، التي تدفع الطالبات لأن يكنَّ سلعا جنسية بيد زملائهن الطلاب الذكور.

الدكتورة تتساءل: من الذي يمول مصادر الإرشاد الجامعية، مثل مراكز الصحة والاستشارات؟ من الذي يمول مراكز الإرشاد في الانترنت والصحف؟

الجواب: إنها الضرائب التي يدفعها آباء أولئك الفتيات وغيرهم.

إذن نسأل: هل يوافق أولئك الآباء على ذلك السلوك التربوي الليبرالي؟ هل يوافقون على تقديم بناتهم ضحايا جنسية، لصالح شرعنة وتبرير المثل الليبرالية؟ هل يقبل كل أب منهم أن يعرض ابنته إلى صدمات عاطفية خطيرة، في سبيل أن لا يتهم النظام الليبرالي بأنه نظام غير سوي؟ هل يوافق كل أب منهم على امتهان ابنته، ونقعها بمستنقعات المخاطر الصحية، والتضحية بمستقبلها، بالأمراض التناسلية، أو بالحمل اللا مدروس وتربية أطفال لا شرعيين دون شريك لحياتها؟ كل ذلك ليتعود الناس على الطريقة الليبرالية في العيش، ولا يعترضوا عليها بأنها طريقة غير صالحة؟

هل يقبل كل أب منهم، وهل تم سؤاله قبل أن يمضي شيكات دفع الرسوم والضرائب، حول موافقته على إنفاق تلك الأموال، في إفساد ابنته، من خلال تحويلها إلى فأر تجارب ليبرالية؟

إنها بحق إشكالية أدبية مثيرة، تشير إليها الأخصائية غروسمان إشارة عابرة^١ ولكنها تستحق الوقوف والتأمل طويلا.

(٦٤) أرجحة المفاهيم

يقول أنتوني غدنز: (في أغلب الثقافات، تتركز معايير الجاذبية الجنسية لكل من الإناث والذكور، على المظهر الجسدي للنساء أكثر مما هو للرجال. ويبدو أن هذا الوضع قد أخذ بالتغير تدريجيا في الغرب، وفي

مكئماعاء كئيرة أأرى؁ بدأاء ففها المرأة بالآرور من البفء والنشاط فف المكجال العام)¹.

وهنا نقف لكظة؛ لأن آرور المرأة من البفء؁ والمشاركاة فف النشاط العام؁ آق مشرور فنبغف أن فؤآ بنظر الاءبار. أما أن هذا الآرور بنفسه قد قلل من أهمة مظهر المرأة وتمركز الجاذبفة الجنسفة ففه؁ أكثر مما هو الحال عند الرجال؁ فهذا القول لا فآلو من تأمل.

ذلك أننا نجد بأن العالم بأسره؁ لم فزل فعامل المرأة بنفس الطرفقة؁ من تقدر المظهر الجسدف؁ والتركفز على الشكل الآرررر؛ ووسائل الإعلام المرئفة؁ من تلففزون وانترنت؁ أصدق شاهد على هذا. وقد آفلت بنشاطاء فوظفف هذه الصفة فف المرأة؁ فف التروفج؁ ولاقت قبولاً جماهفرفا لا فزال فزءاء باطراء. ولا نجد له مقابلاً فف الجمهور النسائف مع مظهر الرجال؁ وبنفس المستوى.

بل الصآفح: أن الإنسان الذي كان قءفما لا فعرف من المرأة سوى جسدها؁ قبل أن فآررر من البفء؁ صار الآن فتعرف على شخصفئها المعنوففة؁ وفجء ففها نوعاً جءفءاً من الجذب الجنسف؁ إضافة إلى مظهرها الآرررر؁ مأمثلاً بلباقئها أو ثقافتها أو رنررر؁ وما شاكل هذا.

والواقع أن هذا لا فعنف أكثر من: أن الررب قد نررر فف اسءرلال المرأة باءبارها سلعة جنسفة لا أكثر؁ آئف فف الجوانب المعنوففة؁ رفر الجسدففة؁ من شخصفئها. وهذا تنبفه جءد على أن الاآءلاط بفن الجنسفن قد أسفء فهمه؛ إنه لن فشكل تعبفرا آضارفا عن علاقة الرجل بالمرأة؁ بل فشكل

¹علم الاجتماع ص 211.

توظيفاً جديداً لنفس العامل البدائي المطلوب ترويضه: عامل النظر إلى المرأة على أنها منبع إرضاء الشهوات الحسية فحسب. ولكن هذا التوظيف قد وسع مساحة هذا العامل، حتى عبّرَ حدود النظر الخارجي، إلى النظر الداخلي.

إن المرأة يمكن أن تخرج من البيت وتزاول مختلف النشاطات الاجتماعية، ولكن مع التعامل بحذر مع حس الاختلاط المنفتح على إطلاقه. إنها لن تفعل بهذا سوى أن تستر نفسها معنوياً. فالمرأة - في سائر المجتمعات اللابدائية - عندما تختار أن لا تخرج من البيت عارية كما ولدتها أمها، بل أن ترتدي ملابساً مناسبة على جسدها، وتتحفظ من مطالعة الرجال للمستور من بدنها، بلا شك تفعل ذلك لعدة أسباب، ومن أهمها: أن لا تبتذل جنسياً وتصبح أداة متعة بصرية للرائح والغادي. ولكننا عرفنا أن هذا الأمر بحد ذاته - أمر ارتداء الملابس - لن يشكل إلا حشمة ظاهرية، خصوصاً مع الرجل المتحضر الذي يخفي - بشعور أو لا شعور - نوازه البدائية خلف الابتسامات المجاملة. يتوجب عليها بعد أن تحتشم معنوياً. اللهم إلا إذا أعجبها أن تكون سلعة لكل وارد، وأن تكون الطرف المخدوع في لعبة التحضر والرقى الحدائوي. وقد أحطنا علماً أن لهذا آثاره الهدامة على المرأة نفسها بالدرجة الأساس. وأنه سينسحب، شاءت أم أبى، إلى كيانها العاطفي وصحتها النفسية.

وهنا اسمح لي أن أعرض لك رأياً مخالفاً تناول هذه المسألة من

جانب خاص.

فإن الدكتور علي الوردي يركز على حقيقة مفادها: أن الشذوذ الجنسي ينتشر في الأماكن التي تفصل بين الجنسين؛ حيث يؤدي ذلك

بالغريزة إلى محاولة التعويض عن الطريق الطبيعي بطرق شاذة. مثل أماكن تجمع الجنود والبحارة والرهبان.

والعجيب أن الدكتور الوردى يصر على دعوى مفادها: أن من تلك الأماكن التي ينتشر فيها الشذوذ لهذا السبب: المجتمعات التي تطبق مبدأ الحجاب.

وهذه الدعوى لا شأن لنا مع صدقها وكذبها^١. إذ ليست المشكلة أن تلك الدعوى صحيحة تماما مائة بالمائة أو لا.

ولكن المشكلة مع الإيحاء الذي يقدمه كلامه لسببية نفس الحجاب للمشكلة. فكأن الحجاب هو المسبب للشذوذ. وبالتالي فالشريعة التي توجبه يجب أن تتعامل مع مسألة الشذوذ بتفهم واستهانة. صحيح إنه ينفي بكلامه أن يكون غرضه هذا، ولكن هذا الذي يفهم منه عندما يؤخذ على إطلاقه. وهو ينص بصراحة: (يصح أن نقول: بأن تحجب المرأة وانفصالها عن الرجل يزيدان نسبة انتشار هذه الظاهرة)^٢.

وجوابنا لهذا العالم الاجتماعي هو: ها هنا عاملين لا عاملا واحدا: الحجاب وانفصال الرجل عن المرأة. وكل منهما مباين للآخر مفهوما ومصداقا. فلا أقل، يعد إجحافا بحق الدقة العلمية، دمجهما معا، في تعليل ظاهرة اجتماعية. المشكلة ليست في الحجاب، بل في فصل الرجل عن المرأة. وعلى هذا فلا نجد بأسا مع شريعة قانونية تفرض الحجاب، وفي الوقت نفسه تسمح بإشباع الغريزة الجنسية منذ أوان تفتحها وفي باكورة نشاطها، تسمح

^١ وليت الدكتور يرى الانتشار الكاسح للشذوذ الجنسي أيامنا هذه في المجتمعات الغربية.

^٢ مهزلة العقل البشري ص ١١.

بذلك بالشكل الطبيعي لا الشاذ، وإلى حد منفتح إلى أبعد مدى، ولكن مع وضع الضوابط التنظيمية؛ تلافياً للفوضى وتبعاتها. وهذا ما يعترف به الدكتور الوردى نفسه إذ يقول عرضاً: (نجت بعض المراكز الدينية في إيران من هذه العادة لشيوع زواج المتعة فيها). رغم أنني لا أعرف من أين حصل على هذه المعلومة، ووفق أي دراسة إحصائية قد تعرف عليها! وهل أجريت إحصاءات في إيران أيامه تم فيها استطلاع المواطنين الإيرانيين، وسؤالهم عن ممارستهم للشذوذ الجنسي أو لزواج المتعة، فاستنتجت النتيجة التي ألقاها إلى الفضاء دعوى بلا دليل!

إنه يؤكد أيضاً: (ليس هنالك ظاهرة اجتماعية تخلو من محاسن أو تخلو من مساوئ).^١ ويستدل بهذا على أن للحجاب محاسن ومساوئ كما للسفور.

والجواب باختصار: تحكيم مبدأ التوازن الاجتماعي بين المحاسن والمساوئ، وتحديد الظاهرة الواجب الأخذ بتطبيقها، وإهمال الأخرى بحسب نتيجة هذا التحكيم، وذلك بالنظر إلى التشريع ككل لا يتجزأ. ولا أعرف بماذا عساهم ينسبون إلى السفور من محاسن، اللهم إلا التغني بجمال المرأة، وضرورة أن تظهر هذا الجمال ليتمتع به العالم. فهل هذه (محاسن) فعلاً؟ فهل هي محاسن مهمة وخطيرة، تضارع في خطورتها تبعات السفور وانعكاساته النفسية والتربوية والاجتماعية؟

يقول الدكتور علي الوردى بأن (القدماء) بحسب تعبيره ركزوا على محاسن الحجاب ومساوئ السفور. فجاز لك (محدثين) عكس العملية،

^١ مهزلة العقل البشري ص ١٢.

والتركيز على محاسن السفور ومساوئ الحجاب. ويذكر أن السفور، باعتراف الغربيين، كان من العوامل الخطيرة في الانحلال الخلقي العالمي أيامنا هذه، وما جر من ويلات على الأسر والمجتمع.

المشكلة أنه عندما يعرج لبيان مساوئ الحجاب، يذكر التخلف وحبس المرأة خلف الجدران. وهذا، كما ترى، يكشف عن خلط فاضح بين المفاهيم. فالحجاب ما هو إلا طريقة لباس تلتزم المرأة فيه زيا معيناً. ولا ربط له بتعليم المرأة، وخروجها من المنزل، وتصديها للأعمال المكتبية والفكرية، وتسئمتها أعلى كراسي العلم في أفخر جامعات العالم.

نعم، صادف قديماً أن اجتمعت الظاهرتان في المجتمع. صادف أن تأخر المرأة في التعليم، وكذلك اعتمادها على الرجل في النفقة، أيام كانت الأعمال الشائعة هي الأعمال البدنية المحتاجة إلى قوة العضلات، صادف أن هذا الواقع بشقيه قد اجتمع في نفس الأيام، مع كون المرأة ملتزمة بهذه الطريقة في لبس الشباب.

وهذا ما أوقع الوهم بأن الظاهرتين مترابطتان.

ولكنه وهم ينبغي للأكاديميين والمختصين أن يكونوا في مأمن منه. فالمرأة يمكن أن تجلس عارية أمام دار بيتها بلا عمل ولا تعلم. ويمكن لها أن تبقى على حال الجهل المدقع والتخلف المخزي، مع ارتدائها للتنورة القصيرة أمام الأجانب. وكذا يمكنها أن تدرس وتتعلم، وتمارس الطب والتعليم والمحاماة وسائر المهن، وقد ارتدت ثوبا طويلا ولفت شعرها بقطعة قماش. وهو ما نراه منتشرا فعلاً أيامنا هذه.

ولعل معترض يقول: بأن كلام الوردى لا ينبغي أن يفهم هكذا، إذ يمكن أن يكون قصده من الحجاب: الاستتار خلف الأبواب، لا المعنى الدارج لهذه الكلمة؛ بقرينة أنه قال ضمن السياق (فالمراة بعد أن خرجت من البيت لن ترجع إليه مرة أخرى، ولو ملأوا الدنيا موعظة وصراخاً)¹.

أقول: نعم، إن كلامه يوحي بهذا المعنى من بعيد. ولكن لا لأنه يقصد من الحجاب معنى الاستتار في البيوت، بل لأنه يريد الربط بين الحجاب والاستتار في البيوت، وأن يجعلهما كتلة واحدة مترابطة لا يمكن تجزئتها، حتى يستطيع أن يرمي الحجاب بالمثالب. فكما يبدو من الدكتور الوردى، أنه لا يقدر أن يستنبط للحجاب مثالباً، فيلجأ إلى هذه اللعبة، ويحمل الحجاب ما تسعفه القريحة استنباطه، من مثالب الاستتار في البيوت.

وأما ما هو الدليل على هذا: فلأنه عندما عرض مساوى الحجاب، عرض في مقابلها مساوى السفور. والحجاب الذي بينه وبين السفور مقابلة، ليس هو الاكتنان في البيوت المغلقة كما هو واضح.

فالمشكلة أنه عندما أخذ يبين مساوئاً للسفور، عرضها كما هي، ولكن عندما أخذ يستعرض مساوى الحجاب، أخذ يتكلم عن المعنى الآخر للحجاب—أي الاستتار خلف الأبواب، لا التزي بلباس الإسلام—فطرح الكلام حول جهل المرأة المحبوسة خلف الجدران، ومقهوريتها للرجل بسبب الاتكال عليه في قوتها، وكيف أن هذا الزمان قد ولى، واستقلت المرأة، وعملت وتعلمت. فتأمل هذا الابتعاد عن الدقة في استعمال المفاهيم الاجتماعية، وأرجحتها من معنى إلى آخر، أثناء عرضها وتحليلها وتعليلها.

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٣.

فيمتزج التحليل ببعضه، ويغدو لكل معنى نصيبا مما للآخر من تحليل وتعليل. والنتيجة: تكون كلاما حلوا علميا في الظاهر، ولكنه مربك سفسطائي في الواقع المبطن.

(٦٥) مبدأ الانفتاح الجنسي المنضبط

هنالك قوانين طبيعية تحكم تطور الغرائز بنظام الهرمونات والوظائف البدنية. تمثل لحظة الولادة تطورا غريزيا عند الإنسان، من ناحية تضمنها لتبدل آليات التغذية، إلى نوع أكثر استقلالية بكثير، من التغذية الطفيلية التي يمارسها الجنين في بطن أمه. مع انفصال الوليد عن الرحم واكتمال أجهزة التغذية في بدنه، ومع نشاط الغدد الهضمية وإنزيمات الجوع وطلب الغذاء في دمه، يصبح من البديهي أن يسمح للإنسان البدء بمزاولة المرحلة الطبيعية له في ترتب المراحل الحياتية. انتهى عهد المشيمة. يجب أن يتغذى بواسطة الفم والجهاز الهضمي.

لن نطلب منه الانتظار.

ولكننا لن نسمح له أن يضع في فمه كل ما يراه. سيكون على الوالدين أن يشرفوا على تغذية الطفل بما يكفل له الصحة والنمو المطلوبين. إن الطفل في تلك المراحل ميال - كما هو معروف - إلى مضغ أي شيء يصادفه ويعجبه. إنه سيضع في فمه ما طاب له من المواد الضارة بل والخطرة. رعاية الأبوين هنا لا غنى عنها مطلقا.

ولكن بني الإنسان اليوم، مع تسليمهم بنفوذ هذا القانون الطبيعي على تصرفات الإنسان ومراحل نموه، إلا أنهم يقفون في وجهه بشدة ويصارعون التيار عبثا، مع الغرائز الجنسية.

تشهد فترة المراهقة عند الإنسان نشاطا هرمونيا ثائرا. إن دماءه ستكون مشحونة بالشوق إلى الجنس. وأعضاءه التناسلية جاهزة للقيام بالفعاليات الجنسية. باختصار: الطبيعة تدخله في مرحلة غريزية جديدة، وتطلب التعامل مع هذا الواقع بإيجابية.

ولكن التعامل مع هذا الواقع بإيجابية، وفسح المجال أمام المراهقين والمراهقات لممارسة الجنس، يحمل في طياته سائر المخاطر الهدامة، التي مر بك شطر منها آنفا. الجنس ليس عملية عابرة تمر على الإنسان -وعلى الإناث منهم خصوصا- مرور الكرام وتمضي إلى حال سبيلها. الكثير والكثير جدا من العمليات الجنسية، تترتب عليها التبعات المهمة والجوهرية. إن أهم تلك التبعات وأشدّها، تقع على عاتق الإناث بالدرجة الأساس. ولعل أهمها هو ترتب الحمل على العملية الجنسية، مما يؤدي إلى تغير جذري في مسار الحياة.

ومن هنا تجد الأعراف والقيم، وأحيانا القوانين، كثيرا ما تتدخل في قرارات الإنسان في هذه المرحلة من حياته، وتمنعه من تلبية النوازع الطبيعية، وتقف بينه وبين السلوك البيولوجي، المنسجم مع وظائف ذلك التطور الهرموني والفسولوجي.

ولكن المشكلة: هي أن الوقوف في وجه الطبيعة لا ينفع في دفع المشكلات. بل ربما يولد أزمات جديدة ومشكلات لا تقل خطرا.

ما العمل إذن؟

تعال لنلقي نظرة على علاج مقترح لحل هذه المسألة العويصة. إن العلاقات العاطفية والجنسية بين الذكر والأنثى البشريين، حالها في ذلك حال

العلاقات في الكثير من الفصائل الأخرى: يمكن أن تتم بين فردين راشدين، أو لا. ومن هنا نقسم الضوابط التي يمكن للمقنن التفكير فيها هنا: إلى ضوابط تتعامل مع كل من القسمين: العلاقات الجنسية للإنسان الراشد، والعلاقات الجنسية للإنسان القاصر.

أما القسم الأول: وهو علاقة الرجل الراشد بالمرأة الراشدة. فإن الحل المقترح في المجتمعات الغربية، هو الحل المنسجم مع الأصول الليبرالية، حتى في البلدان التي لا تعتمد هذه الإيديولوجية: وهو فسخ المجال لآخره بين العازبين لأن يصنعوا ما يشاءون وكيفما يريدون، وأحيانا -بل كثيرا- وأين ما يريدون؛ طالما أن رضا الشريك في العملية الجنسية مستحصلا. إن الأصل الموضوعي هنا: هو أن كل من الرجل والمرأة الراشدين، حران. إن لهما الأهلية والتمكن -بحسب الفرض- من معرفة مصالحهما وموازنة الرغبات والمنافع والمضار، واتخاذ القرارات وفق هذه الموازنة وبحكم هذه الأهلية. ومن هنا يكون التدخل القانوني لضبط أبعاد العلاقة بينهما، تجاوزا من المقنن على الحقوق الشخصية، واقتحاما على القرار المرتبط بحق شخصي، لمن له الأهلية والقدرة على اتخاذ هذا القرار.

كما أن التدخل في ضبط العلاقة بينهما، بأي شكل، يعتبر لونا من ألوان الاضطهاد الإنساني، الذي كانت الكنيسة تمارسه بحق الإنسان، عندما تمنعه من التصرف وفق طبيعته وبما ينسجم مع غرائزه الفطرية المودعة في نفسه وبدنه.

هذه هي الرؤية القانونية السائدة في المجتمعات الغربية. وأنت ترى أنها تطلق العنان للرجل والمرأة الراشدين العازبين أن يفعلوا ما يشاءون دونما

شرط أو قيد. وينبغي على هذا -بحكم توفر الرجال والنساء هناك على الهرمونات والطاقات الجنسية- أن نشاهد الرجال والنساء يتصلون جنسيا كل حين، متى ما حدث الميل، وفي كل وقت وتحت أي ظرف. ولكن الواقع بالطبع ليس هذا؛ إذ ليست يد التقنين هي كل ما يضبط المجتمعات. هنالك الأعراف والقيم الاجتماعية. هنالك التقاليد والمعايير التي تحكم الإنسان، وتجعله حريصا على سمعته، ومراعيا لصحته النفسية والبدنية. هنالك كلام الجدات الذي يؤثر في المرء ويقوم سلوكه. وبعد هذا كله: هنالك التجارب الجنسية السابقة، التي تعلم الإنسان، وتزوده بالخبرة اللازمة، حتى يتأني في تلبية دواعي الغريزة، ويخطط للأمر جيدا ويدقق في اختيار الشريك.

فكان العرف الدارج للعلاقة الجنسية في مجتمعات الغرب، الذي ينسجم مع المعايير والسلوكيات المقبولة، والذي يراعى عادة من قبل النساء والرجال هناك: هو نظام المواعدة. وذلك بأن يدعو أحدهما الآخر، للخروج معه في موعد عاطفي، يتم فيه تعرف كل منهما على الآخر، والتزود بالمعلومات عنه، وعن مهنته، واسرته، وأصدقائه، وهواياته، وسائر ما يرتبط به. وبعد هذا تتطور العلاقة تدريجيا، بسرعة أو ببطء، إلى أن تصل بهما إلى الفراش. وربما قادت فيما بعد إلى علاقة دائمة وزواج.

والملاحظة الأولى التي نلاحظها هنا: هو أنه -بغض النظر عن وجهة هذا الحل الاجتماعي من عدمها- لن نستطيع أن نلزم الناس أن يطبقوا هذا الحل اعتمادا على العرف وحده. إن مسألة العلاقة الجنسية ليست أمرا تافها يمكن أن يحدث وينتهي بلا أي أثر. ونحن حتى لو وافقنا على نظام المواعدة، وطلبنا من الرجال والنساء أن يلزموا أنفسهم، فلا يمارسون الجنس

خارج هذا الإطار، فالناس لن يلزموا أنفسهم ما لم يلزمهم القانون. وهذا هو الذي يحدث على أرض الواقع، وبشكل قد انتشر انتشارا كارثيا في الغرب. إنه ما يسمى بالجنس الكاجوال: أي العلاقة الجنسية العابرة، التي تحدث صدفة واتفقا بين الرجل والمرأة، بلا أي تخطيط مسبق. ومن الشائع أن يمضي كل منهما، بعد هذا، لممارسة حياته في معزل عن الآخر، كأن شيئا لم يكن. والمصيبة أن الوضع ليس (كأن شيئا لم يكن). لقد حدث شيء وهو شيء مهم. فعل له تبعات نفسية على أقل تقدير، ومن الوارد جدا أن يكون له تبعات بيولوجية، تندرج تحتها الأمراض الجنسية، والأطفال غير الشرعيين. إذن حدث أمر مؤثر في وضع المجتمع وفي جانب حساس جدا فيه.

وعلى هذا، كيف نعفي القانون من مسؤولياته، التي تتعلق بالسهر على سعادة المجتمع وانسجامه هنا؟

والملاحظة الثانية: هي أن نفس نظام المواعدة - كما رأيت - هو تصرفات محتكمة للعرف. والعرف بحد ذاته، لا يملك من القدرات ما يمكنه أن يفرض على الرجل والمرأة، أن يلتزما بتبعات العلاقة العاطفية. إن نفس مخاطر العلاقة الكاجوال (العابرة) تحدث هنا. نعم هي محتملة بشكل أخف، ويسهم العرف الاجتماعي في تهدئة الآثار الجانبية، فنجد الرجال مثلا، كثيرا ما يقبلون الاعتراف بالأطفال الناتجين من تلك العلاقة. ومع هذا فإن مستوى المخاطرة لم يزل مرتفعا بشدة. ومن السهولة بمكان مشاهدة الآثار السيئة لهذا اللون من العلاقات. إن أبسط احتمال تتعرض له المرأة في هذه العلاقة - وهو احتمال شائع بكثرة - احتمال أن يكون الرجل عابثا لعبوا. إنها قد تكون جدية راغبة في ارتباط عاطفي طويل الأمد. فيظهر لها الرجل الراغب بها، أنه

يشاركها نفس الميل، فيما هو يخطط لمتعة خاطفة. بلا شك إن الشعور بالامتهان والتقليل من قيمة الذات سيكون أبسط أزماتها النفسية. ثم ماذا تفعل إذا حملت منه دون قصد؟ وماذا تفعل إذا رفض الاعتراف بالطفل؟ من الوارد جدا - وهو حادث بشيوع فادح - أن ينكر الأب أبوته، ويرفض كافة التزامات الأبوة، حتى وإن كان متيقنا أن الطفل فلذة كبده وثمره فؤاده. هل تربية طفل أو تحمل مسؤولياته الجسيمة، بالأمر الهين والمسألة التي نستسهل إلقاء ثقلها على عاتق المرأة؟

ماذا يقدم لها القانون من حماية هنا، طالما أنه يعفي الرجل من كل التزام؟

يؤمن المقنن الغربي أن العلاقة الجنسية ليست مجرد قرار شخصي. إنه قرار نوعي يمس المجتمع ويؤثر فيه تأثيرا بالغا هداما. نعم، المقنن الغربي يؤمن بذلك حتى وإن رفض الاعتراف به؛ بدليل أنه وضع بعض القوانين التي تتدخل في الحياة الجنسية للناس هناك. ما يهمنا الآن في هذه النقطة: أنه قنن للبغاء ولم يتركه يسير على هداه كيف ما يريد.

لماذا، أليس البغاء تصرفا جنسيا بين رجل وامرأة راشدين مختارين راضيين؟ أليس حقا شخصا لا ينبغي التجاوز على حدوده؟ لماذا يضع المقنن القوانين على ممارسة الدعارة، فيمنعها في بعض الأحيان، أو يحددها بالتزامات قانونية شديدة أو خفيفة، فلا يطلقها على هواها أبدا؟

إن المتابع لأخبار الحياة الاجتماعية الغربية، يطلع على نوع من التناقض الغريب في هذه المسألة. من المعروف أن هنالك أصنافا من البغايا لا يمارسن الدعارة بكثرة كغيرهن. هناك مثلا النساء اللواتي يعتمدن على البغاء

كمصدر ثانوي للرزق. وهنالك العاهرات (الفاخرات) إذا صح التعبير؛ أي طراز خاص غير مبتذل لكل رائح وغاد، إنهن اللواتي يقدمن المتع الجنسية لرجال الطبقات المترفة جدا، أو الساسة الكبار، وما شاكل.

والخلاصة: إن في المجتمع أصنافا من نساء اللذة المباعة يمارسن الدعارة بشكل محدود. وفي المقابل تجد بين الفتيات (العفيفات) بحسب العرف، من يزاوئن العمل الجنسي أكثر منهن، بواسطة نظام المواعدة، ومع رجال أكثر منهن.

إذن، لماذا سمح المقنن لنفسه أن يتدخل مع القسم الأول بالمنع أو التنظيم، ولا يسمح لنفسه بالتدخل مع القسم الثاني (العفيف) عرفا؟ إن من العوامل المهمة بيولوجيا ونفسيا، والتي تمس المجتمع في مسألة العلاقات الجنسية: عامل الكثرة والقلة في عدد مرات الاتصال الجنسي، وعامل عدد الشركاء. وأما العنصر المادي، فلا يشكل بحد ذاته مشكلة في مسألة الجنس المباع. إن سائر المخاطر تنصب على العاملين الأولين بالدرجة الأساس. ما هي الذريعة التي يتذرع بها المقنن هنا لاتخاذ هذا الموقف المتناقض؟

ومجمل الكلام: أن المقنن هنا قد قصر في أداء عمله بشكل غريب ولافت. وسكوته هنا قد جر على مجتمعه الويلات. والضحية الأولى في هذا التقصير، المرأة الغربية التي تركت سلعة مباحة لكل من يشتهي، ولم يحتفظ لها بأي حقوق ولا يراعى لها أي مشاعر وأحاسيس.

سنقول هنا كلمة جديرة بالتأمل والدراسة.

سنقدم للغرب حلا إسلاميا في منتهى الروعة. إنه يشكل رؤية فقهية معينة، ضمن عدة آراء تتعارض فيما بينها في بعض الجوانب. ونحن هنا نقدم

أسهل وأيسر الآراء الإسلامية في المسألة. وبإمكان المقتن الغربي أن يأخذ به؛ لينبسط في ربوع مدنه لقاح ناجع ضد تلك الأدوية المؤلمة، التي نخرت أسس البلاد الغربية وسامتها صنوف المآسي.

إن نفس نظام المواعدة الساري في الغرب يمكن اعتماده مع تعديل بسيط جدا، ولا يكاد أن يتجاوز التعديل الشكلي، إلا في الآثار والنتائج. يمكن للمقتن الغربي أن يعتمد نظام المواعدة، باعتباره الشكل المقبول اجتماعيا للعلاقة بين الرجل والمرأة، ولكن مع إدخال عنصر واحد فقط إليه: وهذا العنصر هو الإلزام.

الإلزام يتحقق قانونا بواسطة العقد. بإمكان المرأة أن تعرف مسبقا ما ينتظرها بمجرد أن تجري عقدا بسيطا، ومن شدة بساطته، لها أن تجر به في أي وقت، وفي أي مكان^١. إن هذا العقد سيحدد مسبقا نوع العلاقة التي ستتم بينهما هي والرجل. ستعرف سلفا فيما إذا كان الرجل يريد منها علاقة عابرة - لساعة، ليوم، لشهر، أكثر، أقل - أو يريد لها شريكة لحياته ورفيقة لدربه العمر كله. ذلك أن العقد لا بد أن يتضمن نوع العلاقة العاطفية التي يعترمان إنشائها، وهل هي علاقة مؤقتة أم دائمة. وبهذا دفعنا عقدة أساسية في العلاقات العاطفية الغربية، ومنعنا أنهارا من دموع الأسي، والإحساس بالإهانة والخديعة والرخص والابتذال. فالمرأة تعرف مقدما ما يريد كاسب ودها المبتسم الودود. ولا ترسم توقعاتها مبدئيا أكثر مما ينبغي. ومن سمات العقود عموما: وضوح طبيعة المتعاقد عليه وعدم شوبه بالغموض.

^١ في استقلال البكر البالغة الرشيدة في العقد على نفسها انظر: جامع المقاصد ج ١٢ ص ١٢٣، جواهر الكلام ج ٢٩ ص ١٧٥، فقه الصادق ج ٢١، وغيرها من كتب الفقه.

ثم إن هذا العقد يفرض على المرأة أن تنال فسحة من الوقت، فيما لو قدر له أن ينتهي بأي شكل، قبل أن يسمح لها بمزاولة حياتها العاطفية مجددا. والعجيب أن الناس في الغرب أنفسهم، أدركوا أهمية هذا الصبر والانتظار، بين نهاية العلاقة العاطفية واستئناف علاقة عاطفية جديدة. إنها فترة ضرورية، تراجع فيها المرأة حساباتها وتنظم وضعها. خصوصا أنها ستكون مضطربة المشاعر، وقد لا تتخذ قراراتها بشكل متزن مدروس. هكذا يقولون.

ولكن ما قيمة القول بحسبه؛ فالكلام يصبح هواء في شبك! ومن الشائع جدا أن نرى المرأة الأوربية، وهي في خضم الأزمة النفسية بسبب انتهاء العلاقة العاطفية، ترمي نفسها في أحضان علاقة جديدة، وبشكل أرعن غير مخطط ولا محسوب؛ كرد فعل عاطفي على أزمته النفسية تلك. والذي يحصل من هذا أنها تزيد الطين بلة. وسرعان ما تجد نفسها متورطة في أمر لا تجده لائقا بوضعها، فيما لو فكرت فيه بالطريقة المعهودة، أو تكون في دوامة علاقة، محكومة مسبقا بفشل لا يقل عن سابقه، أو تكون أداة لهو لليلة، يلهو بها عابر سبيل، ثم يلقيها على قارعة الطريق غير مبال.

كلا، من المحتم عليها قانونا، بحكم هذا التقنين الإسلامي، أن تبقى فترة معينة من الوقت دون أي ارتباط. الأمر الذي يفتح المجال لها لأن تصفي ذهنها وتستجمع شتاتها.

315

وسينفعها هذا فيما لو كانت حاملا، ألا تضيع نسب جينها. إنه سينفعها كذلك بخرس الألسن أن تخوض في هذا النسب.

ولكن ليس هذا أهم الثمار. إن أهم الثمار في نظري هو إلزام الرجل قانونا بالاعتراف بالطفل. لن يروغ ويتنصل. وسيتحمل نصيبه من المسؤولية.

وسيكون ملزما بتحمل نفقة الطفل. وسيكون للطفل حصة محددة من ميراثه باعتبارها ابنا له، أسوة بسائر الحصص المحددة بالقانون للورثة.

وبهذا يضمن المقنن الغربي نسبة عظيمة من الحماية للمرأة. نسبة هي في أمس الحاجة إليها، وتفتقر النساء الأوربيات لها تماما، في مجتمع أطلق له أن يخذعهن ويستغلهن بكافة الوسائل، وسمح لهن بالانحدار والانغماس في إرضاء الشهوات العابرة والنزوات المحقرة، دون قيد ولا شرط، ولم يقدم لهن سوى النصائح الجوفاء التي لا تصمد أمام ضغوط الحياة الحسية، ولا تنفع شيئا مع المنزلاقات الحادة التي تحفل بها دروبهن.

وبعد كل هذا: فإن للمقنن الغربي أن يعتمد على الأخلاقيات الإسلامية، التي تقيم وزنا عظيما للزواج الدائم، وتقديس البيت والأسرة تقديسا لا حدود له، وتندب إليه بشدة. وتدعو إلى عدم تأجيله بل تعجيله بقدر المستطاع. وبلا ريب أن الزواج سيشكل حصن الأمان من مخاطر العلاقات العابرة. خصوصا وبالذات لأضعف الطرفين فيها: أي المرأة.

فالمسألة محلولة مع القسم الأول أي علاقات الراشد الجنسية، وبما يكفل إرضاء الطبيعة الفطرية للإنسان، وعلى مدى واسع لأبعد مدى. إنه انفتاح جنسي لم تشهد له أوربا مثيلا مطلقا؛ لأنه انفتاح جنسي منظم أخلاقي. عانت أوربا والغرب عموما مع المسألة الجنسية وتعاني؛ لقد رضخت قرونا طوال تحت وطأة الحكم الكنسي، الذي يشجب العلاقات الجنسية ويذمها، حتى المشروعة منها. والآن تعاني أوربا مع الانفتاح الجنسي الفوضوي، وتتجرع المصائب منه كل يوم.

إذن يبقى أن نلئفء إلى الإنسان القاصر، الإنسان الذي نضج جنسيا، ولكن لم يبلغ بعد عمرا يخوله لاآخاذ القرارات المدروسة الحكيمة. ماذا نفعل مع هذا الإنسان؟ هل نمعه؟ أم نفتح له المجال؟ يقول المقنن الأوربي: لا هذا ولا ذاك.

المقنن الغربي هنا يسمح لنفسه أن يتدخل، في حالة واحدة من حالات الممارسات الجنسية، التي تتم برضا الطرفين. هذه الحالة: هي قيام العلاقة الجنسية بين الراشد والقاصر. وهو ما يحمل الأول مسؤولية جنائية أمام القانون.

أما لو تم الفعل بين قاصرين، فهنا، عادة، يتكل على دور المواعظ والإرشادات التي تقدمها المراكز الصحية والنفسية، وكذا التربية المنزلية وقصص الجدات.

ولا نملك هنا إلا أن نتعجب. ذلك أن طبيعة الانفتاح والاختلاط التي تحكم قوام التجمعات الطلابية عندهم لو لم تكن موجودة، وفرضنا الطريقة السائدة هناك: عزل الجنسين بعضهما عن البعض الآخر في المدارس الثانوية، ولو بأن يخصص للبنين صفوفهم الدراسية وللبنات صفوفهن في نفس البناية، حتى لو فرضنا ذلك، لما أمكن منع الهرمونات الجنسية من أن تفعل فعلها، وأن تجذب المغناطيس إلى الحديد إلى أن يتلاصقا؛ خصوصا إبان صولة تلك الهرمونات، وغضاضة الآلة العقلية، واستحكام نرق المراهقة.

فكيف والحال أن البنين والبنات يجمعون معا، ويربّون على آداب المعاشرة المختلطة التي تصل أحيانا إلى المبيت سويا! بل ويشجعون على إقامة العلاقات العاطفية التي لا تصل إلى حد الممارسة الجنسية!

إن الاتكال على مواعظ الجدات بعد هذا، كلام فارغ لا يمت إلى الإحساس بالواقع الموضوعي بصلة. والمصيبة أنهم هناك يعرفون جيدا أنه كلام فارغ. ولكن الأب الأوربي والأم الأوربية، عندما تشكل عليهما بهذا الإشكال، فإن الجواب الجاهز المقدم إليك هو هذا: أن يفعلوا ما يفعلون في الضوء وأمام أعيننا خير من أن يفعلوه في الظلام مستترين.

ونقول لهم: ما قيمة أن تعرف بأن ابنتك التلميذة، قد حملت دون زواج من أحد التلاميذ، بعد أن تحمل؟ ماذا ينفع أن تعرف، بأن ابنك أصيب بالإيدز وهو بعد في ريعان الصبا، وقد أصيب وانتهى الأمر؟

نحن نؤمن بأن الوقوف في وجه الهرمونات النشطة وقوف في وجه التيار الطبيعي. والتيار الطبيعي يأخذ مجراه شئنا أم أينا. كذلك نؤمن بأن الأفضل في عمل الآباء والأمهات، أن يكونوا على اطلاع بتصرفات أولادهم المراهقين وبناتهم المراهقات. وبالتالي نؤمن أن على المربي الفاضل - إن أراد التربية الصحيحة - أن يظهر لونا من التسامح، ويتفهم الحاجة الطبيعية التي تلح في دماء الشباب، ولا بد أن تعبر عن وجودها الطبيعي وتشبع غاياتها النفسية والفسيولوجية.

ما لا نؤمن به: أن يترك الصغار وشأنهم - بقولهم الغضة الطرية - ليفعلوا ما يشاؤون. كلا، هنالك طريق أسلم. وواجب على المقنن هنا أن يتدخل أيضا وربما بصورة آكد.

ومرة أخرى نقدم للمقنن الغربي الحل الإسلامي. فلير هل وضع يده

على بيت الداء، أم لا!

إذا تفحصنا متغيرات المعادلة، وجدنا في أيدينا حاجة طبيعية من جهة، ونقص في الخبرة والحكمة من جهة أخرى. وإذا تأملنا في الحل الغربي لهذه المعادلة، لوجدنا أن نتائجها الوبيلة تصب بالدرجة الأساس على الطرف الأثوي. فالبنات دوماً هن الحلقة الأضعف في السلسلة، ولهن النصيب الأوفر من الآلام والتبعات النفسية والجسدية والاجتماعية.

الحل الإسلامي الذي تقدمه هنا، يمثل رأياً فقهياً واحداً ضمن مسألة خلافية. وبالإمكان اعتماد هذا الرأي، باعتباره قراءة دستورية، من مجموعة القراءات التي تمثل، بمجموعها، نظرية الشرع الإسلامي.

لن تقف -أيها المقنن الأوربي- في وجه البنت الأوربية إذا ما أرادت أن تلبّي دواعي الفطرة، وتشبع حاجاتها الطبيعية، بحكم مرحلة النضوج الغريزي التي تعدت إليها. لن تقف أنت أيها المقنن الأوربي بقوانينك، وحتى الجدات لن يقفن في طريق البنت بمواعظهن وإرشاداتهن. كلا، لا داعي لذلك البتة. إرضاء الحاجة الغريزية مفتوح الباب. ولكن كما هو الحال في القسم الأول: نحن بحاجة إلى جلب المصالح خالصة قدر الإمكان. نحن بحاجة إلى درء المفساد. إننا نشرع الباب أمام المنافع لا أمام المضار. وقد قلنا أن هذا لا يكون بيد التقنين إلا بطريقة واحدة: وهي الإلزام بواسطة العقد باعتباره الأداة القانونية للإلزام.

ولكن لنقف قليلاً: ففي الحالة الأولى كان لنا أن نخول المرأة الراشدة إنشاء هذا العقد؛ باعتبارها راشدة، أي متوفرة على مقدار من الأهلية والحكمة، كاف بحسب الفرض لاتخاذ هذه القرارات.

أما الشابة التي لم تبلغ الرشد بعد، فهي عاطفة بدون خبرة، هي اشتداد في الغريزة وضعف في الحكمة. ماذا نفعل إذن؟

الجواب: إننا نداوي نقص الحكمة، لا بالمواعظ الفارغة، بل بتقديم الحكمة وسد هذا النقص. إن يد التقنين يمكن لها، أن تجعل من شروط تمامية العقد هنا: أن يتم وفق الرغبة والحكمة معا، لا الرغبة في معزل عن الحكمة، ولا الحكمة في معزل عن الرغبة.

القراءة الفقهية المقدمة: هي أن تجعل العقد هنا ثلاثي الأطراف لا ثنائيها. بل الأدق: أنه ثنائي أيضا، ولكن أحد الأطراف يتكون من فردين. إنهما البنت وأبيها أو البنت وجدها لأبيها. والطرف الثاني هو الشاب الطالب لودها.

من الملاحظ بشكل عام -ولا عبء بالشواذ في مجال التقنين- أن الأب أو الجد للأب يكونان، عادة، الأقرب للبنت والأكثر اهتماما بها والأقل احتكاما للعاطفة في مقابل العقل، من بقية أهلها وأرحامها. بلا شك أن رأيه في العقد سيكون الأدق والأكثر شفقة ورعاية لمصلحة البنت. المقنن سينتفع كثيرا من إشراك هذا الفرد مع البنت ودمجه معها في الطرف الأول من العقد. إن مباشرة العقد ومشروعيته ونفوذه يمكن أن يكون بواسطة البنت كطرف أول، وبهذا أشبعنا جانب الرغبة، لكن بشرط موافقة الأب أو الجد، فنشبع بهذا جانب الحكمة.

ولا مانع أيضا أن يكون إيقاع العقد بواسطة الأب أو الجد، فبدأ من جانب الحكمة، لكنه يتوقف في نفوذه على رضا البنت ورغبتها. فنسحب للمعادلة رغبة البنت أيضا.

وهنا قد يعترض المعترض: ألا يحصل كثيرا أن الأب أو الجد لا يهتمان بمصلحة البنت، بل ربما يتصرفان عكس مصلحتها؟

والجواب: أولا: إن هذا يحصل طبعاً. ولكننا نتكلم في مجال التقنين. والتقنين لا يشمل سائر الحالات بالتفصيل؛ لأن هذا فوق وسعه ويفوق طاقته كمقنن. ومن هنا فإن المقنن يضطر أن يركز نظره على القاعدة العامة. إنها الهدف الأساسي له والخطوة الرئيسية التي لا بد منها.

وثانياً: إن المقنن مع هذا لن يصرف النظر عن الحالات الشاذة، بل لا بد من أن يحاول تداركها بالقوانين الفرعية. والقانون الفرعي الإسلامي هنا -بحسب هذه الرؤية الفقهية- متين لا ينقض عليه؛ لأن البنت إذا لم تصادف رغبتها تعاوناً من جانب الحكمة، فلا يكلفها الأمر أكثر من تقديم الشكوى القانونية. وبمجرد أن يثبت للحاكم الشرعي أن الأب والجد لم يراعيا مصلحة البنت في هذه المسألة، وإنما انجروا وراء الأهواء غير عابئين بها، أو أنهما قصدا الإضرار عمداً بها، بمجرد أن يثبت له ذلك، فإنه يسحب الولاية عنهما. ولا يعود لراييهما تقديراً قانونياً في المسألة.

وثالثاً: إن عين القانون الساهرة لن تغفل الأمور الأخرى المرتبطة بالمسألة؛ إذ يفترض بالأب أو الجد أن يمارسا ولايتهما بما ينسجم مع مصلحة البنت؛ إذ تلك هي حدود الولاية. إنها ولاية لها لا عليها. وبإمكان أجهزة رعاية الأسرة في الدولة أن تتابع عدم إساءة هذه الولاية؛ كما في حالات كون الخاطب ليس كفوئاً للفتاة، أو لا يليق بسنها أو وضعها الاجتماعي بما يعتبر ضرراً عليها، وما شاكل هذه الأمور. فإذا ثبت أن الولي قد أساء استخدام ولايته، فالإسلام هنا يسحب تلك الولاية ولا يسمح بالإضرار بالبنت.

بقي هنا أن ننوه: بأن الغاية الأولى للفقهاء الإسلاميين هو الزواج الدائم وإنشاء الأسرة المستقرة؛ حيث أنها بحق: نواة المجتمع السعيد. كذلك أن الفقهاء الإسلاميين يضعون رؤية أخلاقية -لا قانونية إلزامية- بكراهة ومرجوحية أن يتم العقد المؤقت على البنت الباكرة. ولعله يقف موقف التأييد مع الأب الذي يمنع ابنته الباكرة من هذا العقد. ولكن المقنن الأوروبي لن يشغل باله بمثل هذه الأمور مبدئياً. فالمراهقات ينغمسن في الحياة العابثة، ويتنقلن من حضن إلى آخر في مجتمعه. فليكن أن يتم هذا بواسطة عقد مرجوح أخلاقياً، أفضل من أن يتم بدون عقد أصلاً. فالعقد يحفظ لهن الحقوق ويقيهن الكثير من الآثار الضارة على أي حال. ومن المؤسف حقاً أن نرى المجتمع هناك يحارب فكرة الزواج المبكر، وينتقد من يتخذ هذه الخطوة في حياته، مع اعترافهم بأنه الحل الأفضل للمشاكل المتزايدة، التي تهدد أمن وتماسك الجماعة ومصير البلاد.

ونصادف هنا اعتراضاً تقليدياً. خلاصة هذا الاعتراض: أن هذا العقد إن كان دائماً، فحتى لو تم بموافقة الشاب والفتاة، فإنه سيحدد من خياراتهما مبكراً. فالحياة لم تزل مفتوحة الذراعين لهما.

ولن نطيل الكلام في هذا الاعتراض؛ لأنه في روحه المبطنة يطالب، إما بكتب الغرائز الطبيعية إن أرادت التنفس، أو السماح للمراهقين لكي يلعبوا كما يشاءون. وكلا الطريقتين لا يقبل المنصف الحكيم، بفرض ما يؤدي إليهما قانوناً، وتقنين الأحكام المتوافقة معهما. ولكننا نذكر: بأن المجتمع الليبرالي أعطى رب العائلة نفوذاً في تربية ابنته، وأعطاه نفوذاً في رسم قراراتها الدراسية، وتحديد المدارس التي يدخلها إليها، أو اختيار أن تتم تعليمها في المنزل. كذلك خوله -بما يقدر مالياً ويريد- أن يختار لها مختلف اتجاهات

حياتها الخرى، وهي مراهقة، طالما أنها لم تستقل بعد في حياتها. وسمح بأن أن يكون له رأي في هواياتها وميولها. وأعطاه نفوذا في أن يعمدها في الكنيسة أو يختار لها الدين الذي يعجبه.

كل هذا وغيره متاح أمام الوالد الليبرالي إلى حد ما. أما أن يلزم (صديق) ابنته بعقد، يحمله قسما من المسؤولية التي تترتب على (صداقتهما)، فهذا مرفوض ليبراليا، إذ ينبغي هنا أن يلقي الحبل على الغارب ويقف يتفرج بلا حيلة.

هذا الكلام لا يحتاج إلى رد. وقد قال العلامة الدكتور (فريدريك كهن): (العفة تفيد الشباب من الناحية الخلقية، لا من ناحية (خزن العصاراة الثمينة). فالحياة الجنسية [ويقصد بها: اللامدروسة] والاستمناء يسببان انحطاطا عصبيا. أما العفة فهي تزيد الشعور الداخلي وتقوي الأخلاق. إلا أن الصراع المستديم مع الشهوة الجنسية لا يتأخر في إيذاء الأجهزة العصبية. ولا يجهل أحد من الأطباء أولئك النساك المتعصبين الذين يشبهون تائبى اليونان^١. وإلى هؤلاء الزاهدين نقول مع رسول الوثنية: الزواج أفضل من الاحتراق)^٢.

(٦٦) الرادع القانوني

والآن برغم كل ما قلناه، فإننا لم نفعل شيئا. بعبارة أخرى: إن مجرد تشريع مثل هذا العقد لن يغري بحسبه الرجال والنساء، لكي يعتمدوه في

^١ لعل الأصح: تائبى يونان. ويقصد بهم قوم النبي يونس عليه السلام، وما ورد في الكتاب المقدس من توبة قومه وصومهم العام كبارا وصغارا. ويونان: اسم النبي يونس عليه السلام في الكتاب المقدس المتداول.

^٢ حياتنا الجنسية ص ٣٣٥.

علاقتهم العاطفية والجنسية. والأهم: أنهم حتى لو طبقوه، يبقى المجال مفتوحا، وكبيراً، لأن يخرقوه، ويمارسوا العلاقات الجنسية خارج هذا الإطار. ذلك أن طبيعة الغريزة الجنسية لحوحة أكثر من باقي الغرائز. بإمكان الإنسان أن يعيش دون جنس ولا يمكنه أن يعيش دون طعام. لكنه قد يقاوم الإغراء أمام الطعام المحرم بسهولة، اكتفاء بالطعام الحلال، وينهار أمام الجنس الممنوع حتى مع توفره على الجنس المباح.

فسائر مقترحاتنا التشريعية ذهبت أدراج الرياح إذن. وبقي المجتمع على انحلاله وتفككه، وبقيت المشاكل والأزمات تمطر عليه من كل حدب وصوب.

إلا إذا سننا الردع المناسب.

ونتساءل هنا: ما هو الردع المناسب في مثل هذه الأحوال؟ إن أول فكرة قد تخطر في الذهن: هو الغرامة المالية. ولكن الغرامة المالية، لا يكاد يتصور لها تأثيراً رادعاً يذكر، في المقام. الجنس غريزة لحوحة. وإلحاحها لا يعرف الرحمة. لقد استسهل الإنسان في سبيلها المخاطر، وشن بسببها الغارات والحروب، وهدم المدن والحصون.

ولو كان المال يصلح للحيلولة دون ارتكاب المحاذير الجنسية، لما ازدهرت تجارة الإباحية ولما تنامت مهنة البغاء.

الفكرة الثانية: هي السجن. وهذه الفكرة هي الأخرى، لا يكاد يتصور لها تأثيراً يذكر، ما لم يكن السجن متطاولاً إلى حد ما. وقد وقفنا على عقوبة السجن وعرفنا فشلها في الإصلاح والتأديب، بل عرفنا إضرارها

المتواصل بالمجتمع. من المؤكد أن السجن هنا - كما هو الحال عموماً - سيفاقم المشاكل ويزيدها.

لم يبق في أيدينا إلا العقوبة السيكولوجية.

لقد عرفنا أن العقوبة التي تركز على جانبها السيكولوجي، أكثر مما تركز على جانبها التأديبي، عرفنا أنها هي المؤثرة في المنع من البداية. إن أسلوبها وقائي بالدرجة الأساس، لا علاجي. إنها تشحن قواها في الوقوف بوجه الظاهرة السلبية، ولا تركز على نفس العقاب عليها بعد وقوعها.

إن العقوبة السيكولوجية، لكي تنجح في عملها، فلا بد من اشتغالها على عنصرين مهمين. العنصر الأول: أن تكون مخيفة. العنصر الثاني: أن تكون طرق إثباتها صعبة وشبه مستحيلة.

أما العنصر الأول: فلا بد منه جزماً؛ لأن العقوبة السيكولوجية ما لم تتوفر على عنصر الإخافة، المناسبة والمتوافقة مع نوع الخطأ الاجتماعي، فإنها لن تكون فاعلة أبداً في إيجاد التأثير الكافي في النفوس، بما يحقق هدفها الوقائي.

ويقترح الإسلام هنا نوعين من الإخافة الوقائية، لكل منهما حقله المختص به الذي يتوافق معه. أما النوع الأول فهو العقاب الجسدي بالضرب عدداً محدداً من الضربات، وفق ضوابط معينة. ويختص بالإنسان الذي لم يتوفر على طريقة مشروعة لممارسة الجنس. ومن الواضح أن هذا الإنسان يطلب منه اجتماعياً، أن لا يكون عنصر إفساد في المجتمع، فلا بد من إلقاء الردع في روعه عن أن يكون كذلك.

النوع الثاني: العقاب الجسدي المؤدي إلى الموت. وينبغي أن يتصف بالشكل الدرامي المؤثر الكافي لكي يحاذر الإنسان التعرض له. وله تحديده المفصل في الفقه. ويختص بالإنسان المتمكن من ممارسة الجنس المشروع، لارتباطه بالشريك، بالطرق الصحيحة، وقدرته على الاستفادة من هذا الارتباط. فأنت تلاحظ أن الممارسات الجنسية خارج الإطار الشرعي في هذه الحالة تستبطن اعتداء عظيمًا على المجتمع. ولا بد أن تكون العقوبة السيكولوجية مخيفة، إلى الحد الكافي، للوقاية من هذا النوع من الاعتداء.

هذا هو العنصر الأول: أن تكون العقوبة مخيفة بما يؤدي إلى انصراف النفس عن الفعل المنحرف، أو عدم الانجرار وراء إغرائه.

أما العنصر الثاني: وهو صعوبة أو شبه استحالة إثبات الاستحقاق للعقوبة؛ فهو ضروري لكي تكون العقوبة سيكولوجية فعلا. إن التأثير الأساسي المنتظر منها هو الإخافة إلى درجة الوقاية. نحن نريد أن نحقق نسبة مقبولة من الوقاية. نريد أن نربي الناس على الحذر من هذا التصرف، وأن نحملهم على عدم إشاعته في المجتمع، نريد أن نحجّم هذا التصرف قدر الإمكان.

إن طرق الإثبات الإسلامية هنا، والتي يكون الإنسان، بالاعتماد عليها، مستحقا للعقاب السالف الذكر، إذا تمت بحقه، طرق الإثبات هذه تتجسد على الأقل: بأن يشهد العمل الجنسي أربعة رجال. والشرط الأول لأولئك الرجال أن يكونوا عدولا. أي أن يكونوا على مستوى عظيم من الاستقامة والالتزام. إنهم رجال لا يكذبون، ولا يسبون، ولا يعاقرون الخمر، ولا يستمعون إلى الغناء، وغير هذا من قائمة طويلة، يندر أن تجد من يتوفر عليها برمتها. إنهم لن يحضروا الحانات والمواخير حتى يشهدوا على الناس

أفعالهم هناك. فهم ليسوا روادا لمثل تلك الأماكن. إنهم لن يتلصصوا على البيوت المغلقة؛ لأن تلصصهم هذا مسقط لعدالتهم المعتمدة بالشهادة.

فالمهم: المطلوب من هؤلاء الرجال، أن يشهدوا الرجل والمرأة يرتكبون الفعل، بشكل شبه إعجازي، دون المقدمات الضرورية لشهادتهم، والتي تحصل عادة لمن يسعى لمثل تلك الشهادة. فإن مجرد قصد تلك المقدمات قد يكون مسقطا للعدالة التي هي شرط رئيسي في الشهادة.

وهكذا تجد -مع الظروف التي تتم بها تلك الممارسات- أن شهادتهم تلك، باجتماعهم هذا، ما لم تحصل صدفة -وهي صدفة نادرة- فلا طريق إليها.

فلنفرض أن تلك الصدفة النادرة قد وقعت. اجتمع أولئك الرجال الورعون الأربعة في مكان، فإذا هم يرون زيدا يزني بهند. في هذه الحالة يضع المشرع الإسلامي، بين أولئك الرجال، وبين الشهادة، حاجزين. الحاجز الأول أخلاقي: بأن يطلب منهم أن يستروا على زيد وهند، فلا يفضحوهما بين الخلائق، بل يكتفوا بمنعهما وزجرهما ووعظهما. والمفروض أن أولئك الرجال يتمتعون بمستوى عال من الخلق الرفيع. وعلى هذا تنتظر منهم أن يقفوا دون هذا الحاجز الأخلاقي، فلا يتجاوزوه إلى الشهادة. ويكفي أن يقف أحدهم ويمتنع عن الشهادة، ليسقط إمكان الشهادة بعدها.

327

وعلى أي حال: نفرض أن الحاجز الأخلاقي لم ينجح. هنا يأتي دور الحاجز الثاني: حاجز سيكولوجي.

ذلك أن المقنن الإسلامي يشترط عليهم أن يؤدوا شهادتهم جميعا، فلو شهد ثلاثة ونكل واحد فإن الثلاثة يجرمون فورا بتهمة قذف الأعراس.

ويتم الاقتصاص منهم بضرهم، ووصمهم، وعدم قبول شهادتهم بعد هذا ما لم يتوفروا على التوبة. إذن يكون الثلاثة الأوائل في امتحان عسير عند الشهادة، كفيل بهز الأعصاب. إذ ماذا يضمن أن الرابع سيشهد؟ ماذا يضمن أيضاً أنه سيشهد الشهادة المطلوبة؟ إذ من الوارد أن لا تكون شهادته دقيقة الدقة الكافية، وربما يلتفت القاضي عن المتهمين إليهم، إلى الشهود أنفسهم، لعدم اقتناعه بشهادة الرابع، وينقلب الشهود إلى جناة وينالون الإجراءات الشديدة! إن هذا الموقف شديد، كفيل بتردد الإنسان أن يقدم رجله. فتجد أن الأجواء تشجع على الأمن وعدم المخاطرة، خصوصاً إذا عرفنا: أن الإقدام خلاف الطبع الأخلاقي المنتظر منهم دينياً.

ولنفترض مع هذا أن الشهود قرروا الإقدام والشهادة على كل حال. هنا لنحول الكلام عن الشهود إلى الشهادة نفسها. إذ المطلوب أن تكون شهادتهم على الفعل، بالتفصيل الدقيق الذي لا يكاد يحصل لمن حضر إلا نادراً. يجب أن يشهدوا أربعتهم: أنهم رأوا بوضوح تام، التقاء الختانيين، كالميل في المكحلة.

ومن البديهي، أن تحقق الرؤية التفصيلية بهذا الشكل الدقيق، نادر جداً في الظروف العادية، خصوصاً إذا ضمنا إلى الاعتبارات الاجتماعية المختلفة، كون الفعل يجرم في نظر القانون. والعصاة يستترون في عصيانهم عن أعين القانون. أما إذا بلغوا في استهتارهم إلى حد التجاهر علناً بالممارسات الشائنة، فلا تثريب على يد العدالة أن تنالهم بسوء أفعالهم. فالأثر المتحصل، هو أن الزنا: حتى لو ارتكب، فلن يشيع في المجتمع. ومن شأن هذا

أن يهدم الآثار الويلة للإباحية، التي استشرت في الغرب وبدأت تهدد عالمنا الإسلامي بشكل خطير وينذر بشر مستطير.

وبهذا تحقق العقوبة السيكلوجية فلسفتها، وينتظر منها إحداث التأثير الوقائي المطلوب بما يمنع السلوكيات الجنسية اللا منضبطة.

وقد عرفنا أن كل تلك السلوكيات اللا منضبطة لا حاجة إليها. فالعقد الشرعي في منتهى البساطة والسهولة. وإرضاء النوازع الطبيعية ميسور إلى درجة عجيبة مذهشة. فما الحاجة إلى الممارسات الخاطئة، إذا كان الانفتاح الجنسي المنضبط موفرا!

نعم، مع الابتعاد عن روح الإسلام السمحة، بات الإنسان يضيق على نفسه، فلا يقبل بتلك التعاليم السهلة، المنسجمة مع نوازع الفطرة ودواعي الطبيعة. وبات الجنس المشروع صعبا ومعقد التحقيق في المجتمع. ومن المفهوم بعد هذا أن يذهل الإنسان عن فلسفة عقوبة الزنا. ولا يستغرب منه أنه يستسهل شيوع الأمراض، النفسية والبدنية والاجتماعية، المتأتية من الزنا، والكفيلة بزعزعة الجماعة وتهديد الأسرة، ولا يتفهم أن يردع القانون عن هذا الفعل.

(٦٧) ختان الأنثى

بدا واضحا مما مر من الكلام، أن الشريعة الإسلامية، عكس الشريعة الكنسية، تشجع على الحياة الجنسية المنفتحة. إنها تفتح الباب على مصراعيه أمام الذكر والأنثى لأن يشبعا نوازعهما. فقط هي تضع الضوابط التنظيمية. وليس في هذا ما يعيب؛ إذ المسألة مما يتطلب التنظيم بالحاح شديد.

ونصادف هنا باعتراض، يركز على أن الدين الإسلامي، دين يحارب شهوة المرأة بالذات، ويقف بينها وبين اللذائذ الجنسية. والدليل على هذا: هو استحباب ختان المرأة أو ما يعرف بخفض الجوارح.

فقد ثبت طبيا وسرييا، أن هذا الإجراء قمين بالقضاء على فرصة المرأة، بنيل متعة جنسية كاملة. هذا علاوة على أنه يسبب لها مضاعفات جسدية ونفسية أليمة ومزعجة.

إذن أين المزاغم بعد هذا، بأن الإسلام يشجع على تلبية دواعي الغريزة عند الرجل والمرأة سواسية؟

والحقيقة أن جواب هذا الإشكال مكتمل عندي منذ سنوات، وتحديدًا منذ أن مررت بمبحث ختان المرأة في كتاب (ما وراء الفقه)، وقلبت الأمر في ذهني قليلا. ولكن كان يعوزني التثبت منه تخصصيا. إلى أن اطلعت على وصف لبحث قامت به الدكتورة آمال أحمد البشير أخصائية طب المجتمع (أمومة وطفولة)، وهو -أي البحث- بعنوان: (ختان الأنثى في الطب والإسلام بين الإفراط والتفريط)¹.

وقوام فلسفة الرد: هو المقارنة بين عملية ختان الذكر وعملية ختان الأنثى.

ذلك أن الختان هو قطع لقطعة صغيرة من الجلد، تغطي رأس الحشفة عند الذكر. وعند مقابلة هذه العملية مع الأنثى، نجد عندها عضوا مناظرا لحشفة الذكر، ألا وهو البظر، الذي يلعب دورا أساسيا ومهما في استحصال المتع الجنسية الحسية، نظرا لتراكم الأعصاب فيه، وما تؤديه من

دور في ذلك. ولو دققنا في البظر، لوجدنا أنه يماثل تقريبا حشفة الذكر بالشكل، ولكنه أصغر منها بكثير.

والبظر، حاله حال الحشفة، مغطى طبيعيا بقطعة من الجلد. وتتجمع تحت هذا الغلاف الطبيعي، الإفرازات، مثلما تتجمع الإفرازات والأوساخ تحت قلفة الذكر إن لم يختن.

ثم إن البظر عند التهيج، يتصرف تصرفا مشابها لتصرف الحشفة، فهو ينتصب بما يتاح له من حدود امتدادية صغيرة نسبيا، ويبرز برأسه من تحت الغلاف الجلدي، طالبا الملامسات والاحتكاكات، التي توفر المتعة للأثني.

إذن، فقطع قسم من هذه الجلدة الصغيرة، التي تشكل غلafa للبظر، إجراء مفيد صحيا للأثني. إنه يصب في ضمان نظافتها أكثر، وربما يوفر لها فرصا أكبر في المتعة الجنسية. إن القطع يسمح بأن تنال المرأة لذتها بشكل أسرع. الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الانسجام والألفة بينها وبين زوجها، مما ينعكس في النهاية على توافق الأسرة ككل. وتقول الدكتورة آمال البشير: بأن من ذكر هذه الطريقة من علماء المسلمين كثيرون، في حين أن من ذكرها من الأطباء قليلون.

ولكن الذي شاع كثيرا في المجتمعات الريفية والبدوية، أنهم لا يكتفون بقطع هذا المقدار اليسير من غلاف البظر، بل يقطعون البظر بأسره. وهذه هي العملية التي تثار ضدها الاعتراضات الطبية، وتسلمها المناوئين للإسلام بجهلهم أو تجاهلهم، وجعلوا يتغنون بتخلف الإسلام. إنها العملية التي تسبب مضاعفات مؤلمة للأثني، وتؤثر سلبا على حياتها الجنسية.

وفي رأيي القاصر: هذا ليس ختانا للأنتى. هذا جب لها، فهو أمر
يناظر قطع حشفة الذكر بكاملها.
فقد عرفنا بهذا الكلام: أن الإشكال على الشريعة الإسلامية في هذا
الجانب، غير وارد البتة.

(٦٨) ماذا تعرف عن الإيدز؟

هنالك حقيقة شبه مجهولة في الأوساط الشعبية حول الإيدز: تفيد
هذه الحقيقة: أن هذا المرض الفتاك نادرا ما ينتقل عبر العلاقة الجنسية السوية
(رجل مع امرأة).

تسأل الدكتورة مريام غروسمان: (ما مدى انتشار الإيتش آي في
[الإيدز] بين النساء؟) وتجب: (بين الحالات الحية المصابة بالإيدز، في
الولاية التي كنت أقيم بها خلال عام ٢٠٠٣، كانت هناك ٨٪ فقط من النساء
المصابات. عدد النساء المصابات بالإيدز أقل من عُشر عدد النساء المصابات
بالسرطان). وتضيف إلى هذا تساؤلا آخر: ما مدى شيوع انتقال الفيروس من
أنثى إلى ذكر. تجيبنا الدكتورة الفاضلة بنتائج دراسات إحصائية، تقدم نسب
أقل من ٢٪ من مجموع المصابين ينتقل لهم المرض عبر امرأة مصابة، تختتمها
بقولها: (من بين إجمالي ٢١ ألف رجل مصابين بالإيدز في مدينة نيويورك،
عام ١٩٨٩، كان ثمانية قد أصيبوا يقينا بانتقال العدوى إليهم من امرأة).^١

من سجلت على أنها أول امرأة تلتقط الإيدز، كانت مدمنة تتعاطى
المخدرات بالحقن. وقد كانت عاهرة نشطة جدا، مارست البغاء وهي حاملة

^١ أجيال في خطر ص ٩٧.

للمرض أكثر من عشر سنوات، في قلب القطاع الأحمر في سان فرانسيسكو. ومع ذلك، لم تسجل في سان فرانسيسكو، تلك الفترة، سوى إصابتين لرجلين طبيعيين - غير شاذين جنسياً-. تقول الدكتورة مريام غروسمان بأن حالات الإصابة بالإيدز -بحسب مراجعة الإحصائيات- قد تتضمن ٣٠٪ رجالاً يمارسون الجنس السوي غير الشاذ، ولكن عند تدقيق تلك الإحصائيات، نجد أنها تعقب بهوامش ذات خط صغير على تلك الحالات. تلك الإشارات تفيد أن أولئك الرجال، إما كانوا ذوي ميول جنسية ثنائية -يقيمون العلاقات الجنسية مع الذكور والإناث- أو كانوا من متعاطي المخدرات. وحقن المخدرات من أخطر الوسائل في انتقال المرض^١.

فالإيدز إذن، بحق، كما تصنفه تقارير مراقبة الصحة العامة - مثل MSM- طبقاً لمعامل خطر الانتقال، على أنه مرض (رجال يمارسون الجنس مع رجال)^٢. هل كانت صدفة أن ظهر المرض لأول مرة، في مطلع ثمانينات القرن الماضي، عقب حركة الفخر بالمثلين مباشرة، وانتشار المثلية علناً في وضوح النهار^٣؟ الله أعلم. المهم أن المسألة بيولوجية. هذا الفيروس الفتاك بطبيعته حامل، لا تنقل عدواه بسهولة. علم الأنسجة يخبرنا أن الفيروس، لكي يصيب جسم الإنسان، فإنه يحتاج إلى اختراق النظام المناعي له، والوصول إلى نوع معين من الخلايا تسمى (الخلايا المستهدفة). وهذا مما يصعب حدوثه بشدة عبر أنسجة المهبل. المهبل مصمم طبيعياً للدفاع في وجه العدوى عموماً،

^١ أجيال في خطر ص ٩٨.

^٢ أجيال في خطر ص ٩٨.

^٣ يقول دوكنز: (الآن بعد حركة الفخر بالمثلية أصبح من الممكن إلى حد ما أن ينتخب المثلي

جنسياً لمركز حكومي مرموق) / وهم الإله ص ٨.

ومنها عدوى الإيدز. عامل الـ (HP) منخفض في المهبل وهذا من العوامل المثبطة لفايروس الإيدز. طبقة الإفراز التي تغطي بطانة المهبل تحتوي على بروتين خاص مضاد للفايروس. بطانة المهبل نفسها سميكة للغاية - السمك من ٢٠ إلى ٤٥ خلية - ومن الصعوبة بمكان أن ينجح الفايروس في اختراقها للوصول إلى الخلايا المستهدفة. نسيج المهبل مرن جدا، لدرجة تسمح بتمدد كبير له دون أن يتآكل، مما يضعف إمكانية الفايروس في اختراقه. تقول الدكتورة غروسمان: (يشير البحث العلمي إلى أن الإتش آي في [الإيدز] غير قادر على الوصول للخلايا المستهدفة في المهبل البشري، في الظروف العادية)^١.

أما الممارسة الشرجية، فالوضع مختلف تماما. بل هو مختلف إلى الطرف النقيض. كجزء من الأجهزة الهضمية المعوية، فإن الوظيفة الأساسية لبطانة الشرج هي الامتصاص. الشرج مصمم لكي يمتص الماء والغذاء وكافة الجسيمات الموجودة، وبمعدلات عالية. عامل الـ (HP) أعلى. والأهم من ذلك: أن نسيج بطانة الشرج رقيق للغاية، يبلغ سمكه خلية واحدة. وعلاوة على ذلك، ليس وراء ذلك النسيج الرقيق دفاع آخر يقف في وجه الفايروس. إذا نجح الفايروس باختراق النسيج السميك للمهبل - وهذا مستبعد - فإنه سيصطدم بجدار من الأنسجة المطاطية. أما الشرج فلا يوجد وراء بطانته الرقيقة مثل هذا الجدار. أول ما يصادفه الفايروس بعد اختراق تلك البطانة الرقيقة: هو الشعيرات الدموية والخلايا المستهدفة. الضالة المنشودة التي تمكنه من التمرکز في الجسم.

^١ أجيال في خطر ص ١٠٠.

في البداية اعتقد المختصون، أن هذا كل ما هناك، لتفسير انتقال العدوى عبر الاتصالات الجنسية الشرجية.

ولكن يا للغرابة، اكتشف ثمة عامل أهم من هذا كله، موجود بكثرة في الشرج وغير موجود في المهبل. هذا العامل هو الخلايا (M). تقوم هذه الخلايا بنقل عينات من الميكروبات الدخيلة، إلى جهاز المناعة، لكي يتعرف عليها ويحدد موقفه منها. المشكلة أنها بذلك، تشكل ما يشبه صندوق البريد السريع، الذي يوفر على فايروس الإيدز الجهد، إنها تقدم له وسيلة نقل مجانية، وتأخذه مدلا وبسرعة فائقة إلى ضالته: الخلايا المستهدفة.

وعلى هذا، حدد الاتصال الشرجي على أنه الوسيلة الأساسية لانتقال المرض. بالعكس من الاتصال المهبلي. ويمكن القول دون مجازفة: أن فرصة الفايروس معدومة مع الحالات الطبيعية للمهبل. وما لم يكن المهبل متدني المناعة لأي سبب من الأسباب المرضية - كالقرحة المفتوحة أو السرطان مثلا- فالفايروس لا يجد السبيل مسرا أمامه. تقول الدكتورة غروسمان: (يدعي بعض الباحثين، بمنطق علمي مقنع، أن العدوى المهبليّة نادرة للغاية. تعزز ذلك دراسات تمت على العاهرات، والتي يبلغ معدل الاتصالات الجنسية للواحدة منهن، مائتين إلى ثلاثمائة مرة سنويا، وفي الغالب بشكل غير محمي. حيث وجد الإيدز فقط، في النساء اللاتي كن، إلى جانب عملهن، يتعاطين الحقن المخدرة. ولتذكر أن هذا كان بين العاهرات، وهي مجموعة تعتبر مستودعا للأمراض المنتقلة جنسيا).¹

وبعد هذا، نتساءل إذن: لماذا لا نجد هذه الحقيقة العلمية، شائعة جدا في الأوساط الشعبية. لماذا يصنف العامل الأساسي، لانتقال عدوى الإيدز، على أنه: الجنس عموما. العامل الأساسي لانتقال الإيدز هو اللواط، هو سلوك خاص من السلوكيات الجنسية، لا الجنس عموما. باقي السلوكيات الجنسية لا تشكل إلا عوامل ثانوية لانتقال الإيدز، حالها في ذلك حال استخدام الحقن الملوثة أو رضاعة الطفل من لبن الأم المصابة، وغير ذلك من العوامل الثانوية. بل لعلها لا ترقى إلى مستوى العوامل الثانوية الأخرى أو كثير منها.

لماذا لا يحدد عامل العدوى بدقة هنا؟ لماذا لا يشاع صراحة بين الناس؟ ما السبب في أن الناس يمتلكون معرفة غائمة، حول طريقة العدوى الأساسية، لما يعد أفتك الأمراض الانتقالية في عصرنا الراهن؟ أين الإعلام من هذه التوعية المهمة؟

الجواب: كان من الضروري اتخاذ هذه الإجراءات التثويرية شعبيا. والسبب: لأن الإفصاح الصريح هكذا، لدور اللواط الرئيسي في انتقال الإيدز، يعد تمييزا عنصريا ضد المثليين جنسيا. لا بد من مراعاة مشاعر هذه الشريحة المهمة من المجتمع. لا بد أن لا تميز سلوكياتهم الجنسية، على أنها سلوكيات تستلزم تبعات مختلفة عن السلوكيات الجنسية الأخرى.

إذن، يجري الحوار المسرحي التالي بين المواطن وبين السياسة:

(السياسة: عزيزي المواطن الرجل، كيف انتقل الإيدز لك؟)

المواطن: انتقل لي من ممارسة الجنس مع رجل آخر.

السياسة: لا، لا تقل (مع رجل آخر)، قل فقط: (انتقل لي من ممارسة الجنس). عبارة (مع رجل آخر) هي تمييز عنصري بغضب محاربه واستئصاله. الجنس هو جنس، لا يفرق فيه أن يكون الشريك زيدا أو هندا).

تقول الدكتورة غروسمان، بأن كائنا فضائيا لو زارنا، لأدهشه أن: (الوضع السياسي المشوش الحالي، هو نتاج الفاعلية الإيدولوجية للشواذ، خلال السنوات الأولى من الوباء [أي الإيدز]. في ذلك الوقت، اعتبر مجتمع الشواذ تدابير الصحة العامة النموذجية، مثل الإبلاغ الإلزامي عن الحالة بالاسم والإبلاغ الضروري للشريك، على أنها انتهاك للخصوصية. وشنوا حربا ضد موظفي الصحة العامة، وانتصروا. منذ ذلك الحين، أصبح للإتش آي في [الإيدز] مكانة خاصة بين نظرائه من الأمراض المعدية)..

إلى أن تقول: (بعد أكثر من عشرين سنة، تظل الحالة على ما هي عليه. مرحبا بكم في عالم غريب من طب الصواب السياسي)¹. فالإيدز يجب أن يعامل معاملة خاصة دون باقي الأمراض، في طرق الوقاية، والتوعية. لا لشيء إلا لأنه مرض الشواذ جنسيا، ويجب مراعاة مشاعرهم، وعدم اعتبارهم (مختلفين).

ما هي نتائج ذلك؟

نتائج وخيمة. وأبرز ما فيها: هستيريا الخوف من المرض، التي أدت إلى انتحار الكثيرين، تاركين رسائل مبللة بالدموع، يعتذرون فيها من أحبائهم، لأنهم نقلوا إليهم المرض ولا بد. وبعد التشريح، تبين سلامتهم منه.

¹ أجيال في خطر ص ٩٢.

انهيارات نفسية، ومشاكل أسرية واجتماعية، ونفقات لإجراء الفحوصات، بسبب شكوك ليست في محلها. وغير ذلك. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: قسم آخر من الناس قابل المسألة بلا مبالاة؛ فهي ظاهرة عامة قد تصيب أي إنسان. والمصيبة أن كثير من الشواذ جنسيا - الأشخاص المهددين فعلا بالإصابة- من أولئك اللامبالين. الأمر الذي يعني بقاؤهم كمراكز توزيع اجتماعية للمرض. ومن أهم أسباب استفحاله.

كيف بدأت الأكذوبة؟

نشرت تفاصيل القصة في مقال من مقالات جريدة (وول ستريت) فاز بجائزة البوليتزر الشهيرة^١. في عام ١٩٨٧ اصطدم مركز إدارة ومكافحة الأمراض بمشكلة أدبية ومالية. تقريبا كل ضحايا الإيدز كانوا شواذا، ورجالا ثنائيي الميول الجنسية، ومتعاطي مخدرات، وصدقاتهم. الجانب الأدبي من المشكلة: هو أن هذه الشرائح الاجتماعية ستعامل باحتقار وتمييز، من قبل باقي شرائح المجتمع. الجانب المالي من المشكلة: هو أن حملة مكافحة المرض بحاجة إلى تمويل، بحاجة إلى تبرعات من كافة شرائح المجتمع. والناس من باقي الشرائح، في الغالب لن يشاركوا. وقد أفاد الاستطلاع هذا. لن يعتبروا الأمر مشكلتهم. بل بالعكس، كثيرا ما اعتبروه عقابا إلهيا جاء في محله على تردي الأخلاق.

338

ما العمل إذن؟

هنا جاءت حملة: (المرض لا يعرف تمييزا عنصريا)، (كل إنسان معرض للمرض). نعم كل إنسان معرض للمرض، ولكن الفرص غير متساوية

^١ أجيال في خطر ص ١٠٤.

وغير متقاربة الاحتمال بالمرّة. ينبغي إغفال هذه النقطة والتركيز على كل ما من شأنه أن يبعد الأذهان عنها.

وهكذا تم التعاقد مع شركة (ماديسون أفينيو) الإعلانية، للمساعدة في تصميم حملة علاقات عامة. وقدم الإيدز على أنه: فايروس الفرص المتساوية. ولا بد أن بعض خبراء الصحة لم يكونوا راضين تماما. لكن كان لا بد من اتخاذ هذا الإجراء بالنظر إلى الوقائع المقلقة. وانتشرت الأكذوبة، وراجت حتى صدقها من ابتدعها. أو هكذا يبدو.

كان ينبغي أن نعرف بأن الآلة الإعلامية المرعبة وراء هذه الظاهرة. كان ينبغي أن نحسد وأن نتعرف على بصمات يدها! وتمضي الأعوام، ولم تزل الأكذوبة تتناقل. وكما تقص الدكتورة غروسمان هذه الحكاية العجيبة: (لا تزال الأسطورة حية؛ لأنها تخدم غرضا ما. هي تخدم خرافة أن الرجال والنساء سواء، وأن تكافؤهما تام. هي أجندة اجتماعية أَدْعُوك ألا تصدقها. تأمل بدلا من ذلك طبيعتنا البيولوجية، أنسجتنا، ومناعتنا. ما ينشر الإيتش آي في [الإيدز] هو الجنس الشرجي، مشاركة الحقن، أو شريك يمارس تلك الأشياء)¹.

وهنالك تحجيم مقصود لأخطار اللواط في المراكز الصحية الليبرالية. حول موقع المركز التخصصي لمكافحة الإيدز، تقول الدكتورة مريام غروسمان: (السلوك المعروف بأنه أسهل المسالك الجنسية، وأكثرها

¹ أجيال في خطر ص ١١٠.

شيوعا، لانتشار الإتش آي في [الإيدز] ألا وهو الجنس الشرجي، لا يتم حتى ذكره^١. فحتى المؤسسات العلمية البحتة تحتكم لهذه السياسة المغلوطة!

(٦٩) التعامل مع الظرفاء

يواجه المقنن حيال مسألة المثلية والشذوذ الجنسي مشكلة.

إن تحديد كون الشذوذ الجنسي فعل رديء أو لا أخلاقي، أو بالعكس: أنه فعل لا غبار عليه، هذا لا يكفي بحسبه لإقناع المقنن لأن يتدخل هنا. فلتكن هذه الممارسات معيبة أو لا، فلتكن أفعالا قبيحة أو لا، لا شأن لك أيها المقنن. فهي على كل حال: أفعال شخصية، تتعلق بالحريات الشخصية للمواطنين. وعيبتها من عدمه يعود على مرتكبيها، ولا شأن للعملية التشريعية بها طالما أنها لم تمس النظام العام بشيء.

طبعاً هذا يقودنا إلى مسألة علاقة الأخلاق بالقانون. ولكن ليس وفقاً للنواحي التفسيرية فحسب. بيد أن الاعتراض المار -حول المثلية باعتبارها تصرفاً شخصياً- لا يمكن أن يعفي موظف التقنين عن القيام بعمله هنا؛ إذ من قال أن هذه الممارسة محددة بالحريات الشخصية للمواطنين ولا تمس النظام العام بشيء؟ عليه أن يبحث، يتحرى، يستكشف ارتباط هذه المسألة بالنظام العام، وانعكاساتها عليه، على المدى القريب والبعيد معاً.

وأول ما يصادفنا هنا: هو السؤال عن طبيعة هذا التصرف. ما هو

الشذوذ الجنسي؟ هل هو مرض نفسي؟ بيولوجي؟ أم ببساطة هي طبيعة بعض الأشخاص أنهم ولدوا هكذا؟ وما ذنبهم أنهم ولدوا هكذا؟

فلنأخذ الأمر بروية: لنستثني، ونحن في مقام الوصف الآن، الأشخاص الذين يعانون من اختلال في المزاج النفسي أو البيولوجي، مما يدفعهم إلى هذا الميل قسرا. فلتحدث بادئ ذي بدء عن الآخرين. والدعوى التي لدينا هنا في وصف هذا السلوك، ليس أنه طبيعة سوية، كذلك ليس هو مرضا نفسيا أو عضويا. الحالة العامة هو أنه انحراف خلقي. وسيأتيك مبرر هذه الدعوى. والانحرافات الخلقية تدخل تحت دائرة التقنين. نسأل عن وظيفة المقنن هنا: الإباحة أم المنع؟

ما الذي تؤدي إباحة هذا السلوك هنا، ماذا سنحصل من تأثير على السلوك العام.

إننا لا نتحدث هنا عن انتشار وباء الإيدز. عالميا، حتى في أوروبا وأمريكا، هنالك قوانين للأمراض المعدية، تخول الحكومات مسؤولية، وتمنحهم الإذن بالتدخل في الحياة الشخصية للأفراد، في سبيل السيطرة على الأمراض المعدية. هم يختارون الاستثناء عن القاعدة العامة هنا، ويعاملون الأمراض الوبائية جميعا بتمييز عنصري، فلا يمنحوها ما يمنحون الإيدز من فرص البقاء والتكاثر. ولكن مسألتنا ليست حول هذا الجانب. نحن نتعامل مع فرض الأمن فرديا واجتماعيا من هذا الوباء. فمع عدم الحاجة إلى قوانين الأمراض المعدية مع الإيدز - وهو فرض غير متحقق كما عرفت - فما هو موقف المقنن حيال هذا السلوك؟

فقد علمت أن الانتشار الكارثي للإيدز في أمريكا، وفق إحصائية معينة، تبين أن النسبة أقل من ٢٪ من مجموع المصابين، هم من ينتقل لهم المرض عبر امرأة مصابة. وأن الأغلبية الساحقة من المصابين بالوباء المرعب،

الآخذ بالانتشار وبمعدل لا يسيطر عليه، الأغلبية الساحقة، ينقل إليها بواسطة الممارسات الجنسية الشاذة.

وقد أعيت المنظمات والمختصين الحيلة، واستنفذوا الجهود إلى أقصاها، وحاربوا وأنفقوا وصالوا وجالوا. ومع هذا كله، لم يفلحوا في تقليص الخطر، أو حتى تتطوقه ليبقى بنفس المستوى. جسم الوباء آخذ بالامتداد والتنامي والتوزع في أرجاء المعمورة وفي زوايا المجتمع كافة.

إن إجراء يستهدف القضاء والسيطرة على نسبة ٩٠٪ أو أكثر، من مساحة انتشار الوباء - أي وباء - بلا شك، يعد إجراء ضروريا بل ومصيريا إلى أبعد الحدود. إن قوانين السيطرة على الأوبئة، ستطبق بمنتهى السرور، بل لن يتسامح مع التهاون في تطبيقها، بما يتضمن ذلك من تدخلات وإجراءات ضد الحريات الشخصية، وبدعم سياسي وإعلامي هائل، وبتأييد شعبي مطلق.. نعم ستطبق تلك الإجراءات دون توان، مع أي وباء قاتل آخر، بمجرد توقع نتائج تحد من ١٠٪ أو ٢٠٪ من انتشار الوباء، أو حتى أقل من هذا. فلماذا يجب التساهل واللامبالاة، مع إمكانية القضاء على ٩٠٪ من انتشار وباء مريع مرعب، آخذ بحصد الأرواح وتدمير الأسر والقضاء على الحيوانات؟

إن البريء الذي ينقل له الدم الملوث، والطفل الذي يرضع الفايروس من ثدي أمه، والجنين الذي يحصل على الفايروس بواسطة المشيمة، وغير أولئك مما يعدون جمهورا غفيرا، كل أولئك سيتطلعون إلى المقنن بأمل مشوب بالرجاء، آملين أن يعبأ بهم، إذ يخط قلمه بنود التشريع.

هذا ما يجب على المقنن أن يعمل في فكره ويعجنه في قريحته، عندما يشاء التعامل مع الواقع المتحقق فعلا الآن على الأرض الملموسة.

ولكن مع هذا نعيد السؤال الافتراضي: على فرض أن الإيدز لم يكن موجودا، أو كان موجودا بشكل محدود جدا، بما لا يدعو لتطبيق قوانين الحد من انتشار الأوبئة معه، على هذا الفرض نسأل: ما هو الموقف المنتظر من المقنن حيال هذا السلوك؟

(٧٠) الظرافة طبيعته أم ماذا؟

فلنتحدث بمنطق علم الأخلاق الكلاسيكي. قلنا في بداية هذا الكتاب: أن القوى الأربع تتزاحم فيما بينها. إن وظيفة قوة العقل هي تنظيم نشاطات تلك القوى. وظيفتها ضمان الاعتدال؛ إذ في الاعتدال سعادة جميع القوى وسلامة النظام المشتمل عليها.

وطبعا وفق هذا المنطق، يكون السلوك الجنسي الشاذ مرفوضا رفضا تاما. إن زيادة نسبة القوة الاجتماعية الشهوانية على الحد السوي، وامتداد نفوذها أكثر، يؤدي إلى مزاحمة باقي القوى. إذ لا ريب أن الطبيعة السوية في الإنسان، بحكم الأجهزة الحيوية لديه، أنه مجهز جنسيا لنوع محدد من الوظائف الجنسية. وهذا خروج عن حد الاعتدال العقلاني المطلوب في المجتمع.

والمجتمع العقلاني هو المجتمع الذي يسهد المقنن ليله، في سبيل الوصول بالجماعة إليه. إننا بالشذوذ الجنسي إذن نخرج عن حد الاعتدال. نحرف عن الاستواء. وهذا هو معنى الشذوذ، كما هو واضح.

ومن المثير للدهشة حقا، الدعايات السياسية التي تروج لكون المثليين جنسيا، أناس طبيعيين هكذا طبيعتهم، بمعنى أن العلم اكتشف أن حالهم لا يمثل نوعا من النقص أو العيب في الطبيعة البشرية. يستبطن هذا

الكلام أن العلم قد أدى ما عليه هنا وقال كلمته الأخيرة. ولكن -مع كل الأسف- ليست هذه الدعايات الإعلامية، إلا شكلا آخر من آلاف الأشكال، لتحميل كلمة السياسة على كاهل العلم. ذلك أن فهم هذا الوجه من السلوك الإنساني، لا يزال لغزا يشغل علماء النفس. ولم تنزل النظريات توضع لتفسيره وتحليله. وقد جاء في مرجع حديث، يمثل أحدث التوجهات في علم النفس، ما يلي: (على الرغم من الاهتمام النظري والتجريبي الحديث، في فهم التوجه الجنسي المثلي والسلوك الجنسي المثلي وتفسيرهما، فإن أصولهما تبقى بمثابة ألغاز علمية. قد يتسارع التقدم في هذا الصدد. مع قيام إمكانية ألا تكون هناك نظرية واحدة بإمكانها أن تفسر تماما كلا من اللواط الذكري والسحاق الأنثوي، ولا حتى كذلك نظرية واحدة لتفسير الفروق الفردية العميقة بين ذوي التوجه الجنسي نحو الجنس نفسه)¹.

إذن العلم لم يقل كلمته الفاصلة بهذا الصدد بعد. ونحن لا نعرف - علميا- إن كان الشذوذ الجنسي عيبا أو نقصا في الطبيعة البشرية أم لا. وعلى أي حال، لا شأن لنا الآن -كباحثين في عملية التقنين- أن يكون الشذوذ الجنسي عيبا أو لا. فإن المهم عندنا أن نبحث: هل يعتبر خروجنا عن الطبيعة السوية أم لا؟ وإذا كان الجواب على هذا بالإيجاب: فهل يشكل ضررا يستدعي تدخل المقنن أم لا؟

ذلك أن المقنن لا يمكن له أن يقف في وجه الطبيعة البشرية كما قلنا، يجب أن يأمر بما يستطيع لكي يطاع.

¹ علم النفس التطوري ص ٣٣٢.

طبعا من الناحية الفسيولوجية يعتبر الشذوذ الجنسي خروجاً عن الطبيعة السوية جزماً. من المؤكد في الطب السريري، أن فتحة الشرج لم تصمم لتكون منفذاً للممارسة الجنسية. وقد عرفنا هذا الكلام آنفاً عند الكلام حول انتقال عدوى الإيدز.

ينقل عن الأستاذ (هافلوك ألس) المختص بالأبحاث الجنسية: إن هناك اثنين بالمئة من الناس مصابون بالانحراف الجنسي طبيعة لا اكتساباً. وذلك راجع إلى وجود نقص في تكوينهم البيولوجي. فهم ميالون إلى الانحراف الجنسي من تلقاء أنفسهم، حتى لو أحيطوا بالحسان الكواعب منذ صباهم الباكر، كما يقول الدكتور علي الوردي^١.

وقد عرف علم النفس الجنائي، الشذوذ عموماً، بأنه: (الانحراف عما هو عادي. أو البعد عما هو سوي). واستطرد: (ويعد الشذوذ حالة مرضية تمثل خطراً على الفرد نفسه أو على المجتمع الذي يعيش فيه. وتتطلب التدخل لحماية الفرد وحماية المجتمع منه. والشخص الشاذ: هو الذي ينحرف سلوكه عن سلوك الشخص العادي في تفكيره ومشاعره ونشاطه. ويكون غير سعيد وغير متوافق شخصياً وانفعالياً واجتماعياً. ويتمثل هذا الانحراف في الابتعاد عن نماذج السلوك المتوقعة، أو السلوك الذي يتعارض مع القيم السائدة في المجتمع، أو السلوك الذي لا يهدف إلى تحقيق غاية معينة)^٢.

طبعا إن الشذوذ الذي نبحت عنه هنا ليس الانحراف المتطرف، بحيث يعد مرضاً نفسياً يستحق المعالجة، ويعفي جانباً من المسؤولية الجنائية.

^١ مهزلة العقل البشري ص ٩.

^٢ علم النفس الجنائي ص ٤٢.

ذلك أن الانحراف عن السلوك السوي يبلغ إلى حد معين قبل أن يتحول إلى مرض نفسي، وهذه الرحلة في الابتعاد عن الطبيعة السوية قد تستغرق وقتاً طويلاً أو قصيراً، أو لا تستغرق زمناً محسوساً أصلاً.

فإذا بلغ الشخص بالانحراف درجة التطرف، المعدودة علمياً أنها (مرضا نفسياً لا مسؤولاً)، خرجت المسألة عن حيز المقنن، درجة ما أو مطلقاً، ودخلت تحت مسؤولية الطب النفسي.

ولكن كلامنا الآن أول ما يصب، يصب في هذه الرحلة من الابتعاد عن الطبيعة النفسية، والحيود عن المسار المستقيم، هذه الفترة التي ينحرف المرء خلقياً فيها عن السلوك الطبيعي بإرادته، قبل أن ينهار إلى حضيض الشذوذ النفسي. إنه الكلام عن كون المسألة (رغبة)، (شهوة). كلامنا مع هؤلاء الذين (يرغبون) هذا اللون من النشاط الجنسي، و(يشتهون) المماثل لهم بالجنس، لا عن مرض بيولوجي أو سيكولوجي. فهم الآن في حال الاختيار، حتى وإن أدت الممارسة فيما بعد إلى الوقوع في براثن المرض. وهذا حال كل سلوك منحرف، قد تؤدي ممارسته إلى تبعات نفسية وبيولوجية خطيرة. كما نرى الإدمان على المخدرات مثلاً، الذي يبدأ بالارتكاب الاختياري، ويتدرج حتى يتحول إلى السلوك اللا مسؤول.

تختم الدكتورة مريام غروسمان كتابها (أجيال في خطر) بقصة حدثت معها. ففي لقاء سنوي حضرته للأكاديمية الأمريكية للطب النفسي للطفولة والمراهقة، عرضوا فلماً بلجيكياً، يحكي قصة غلام له ميول لأن يتحول إلى فتاة، يحب حاجيات الفتيات، يتأمل أن يكبر ذات يوم ويصبح عروساً لشخص ما.. إلخ.

الفلم يصور صعوبات الحياة لهذا الغلام ولأسرته، وكيف جابهم المجتمع بالإهانة والازدراء.

أعجب الأخصائيون بالفلم، وفتح باب النقاش حول موضوعه. تقول الدكتورة: بأن الحاضرين جميعا أضمروا على أن المجتمع يجب أن يتغير، وأن يكف عن التحديدات الصارمة حول الذكورة والأنوثة.

وهنا أحببت الدكتورة، الأخصائية المرموقة، أن تعرض وجهة نظرها: (إن الولد نفسه هو من كان في حالة اضطراب، وليس المجتمع).

ولكنها، بنظرة متفحصة، أدركت أن الحشد الغاضب الحضاري حولها، لن يعجبه رأيها البتة. وسيكون لذلك عواقب غير مستحبة عليها. فأحجمت.

تأمل هذا المنطق الغريب: بلا شك أن المجتمع يستحسن منه، أن يتعامل مع الاختلالات العصبية أو الهرمونية بتفهم، أن يتعد عن الإهانة والإيذاء ويدعو إلى العلاج والحلول الأخرى.

ولكن هذا لا يعني أن يطلب من المجتمع، أن يعتبر الشخص المضطرب عصيبا أو هرمونيا، بأنه شخص (غير مختلف)، هذا لا يعني أن نحكم على المجتمع نفسه أنه هو المضطرب، لا الحالة المفردة المختلفة، لمجرد أنه يرى تلك الحالة (مختلفة وشاذة عن الوضع العام). هذا منطق عجيب في التعامل مع الحقائق العلمية والاجتماعية!

(٧١) نحو عالم ظريف

انتشار الأمراض الجنسية، استفحال وباء الإيدز بشكل أبعد ما يكون عن الانضباط، تشوه في طبيعة المجتمع وفسح المجال أمام القوة الشهوانية

لكي تتسلط وتقضي على الاتزان الاجتماعي، التخثث، بما يعنيه هذا من خروج عن الطبيعة العادية للإنسان إلى طبيعة غريبة...

تبدو اللائحة خطيرة وجديرة بأن يتدخل المقنن هنا ويقول كلمته.

الشرح، منطقة تصريف النفايات، بما يمثله هذا من اشتغال على سائر مخاطر الصحة، وبنيجه الضعيف، الذي يتعرض بالممارسات الشاذة إلى التهتك والتضرر الدائمي، حتماً إنه لم يجهز لاستقبال العضو الذكري. إن تبادل الجسيمات الضارة بينهما سيكون بأعلى معدلات الخطورة.

والخطورة على الأفراد -خصوصاً بالممارسات المشتركة- تنعكس حتماً على المجتمع.

وعلى أي حال، لا أظن أن هنالك، بين الدعاة إلى شرعية المثلية الجنسية، من لا يعتقد بالمبدأ دارويني، ولا يؤمن بالتركيبة الحديثة، كتفسير جيد للحياة. فلنطبق نظرية التطور على ظاهرة الشذوذ الجنسي، باعتبارها طفرة أو صفة غير متواجدة ضمن عدد محدود من البشر. إن التقنين ضد انتشار الشذوذ الجنسي، لن يجعل الشاذين جنسياً متكيفين مع البيئة، بما يضمن انتشارهم عبر الأجيال، لدرجة سيادة هذه الصفة في النوع الإنساني. وبعبارة أخرى: إن كل إجراء رادع تتخذه الحكومات المتعاقبة، عبر أجيال البشرية، أياً كان شكل وتوجه تلك الحكومات، كل إجراء رادع يتخذ ضد المثلية، حتى وإن كان رادعاً نفسياً أكثر منه أنه رادع فعلي مباشر، إن كل إجراء رادع من هذا القبيل، لا شك أنه أسهم في توليد بيئة غير متوائمة تماماً، مع امتداد صفة المثلية لمساحة واسعة من مساحة جسم النوع.

والآن قل لي: مع كل هذه العوامل -المتثلة بالأعراف والقوانين المختلفة- المضادة لتكيف هذه الصفة وبقائها، هل انقرضت تلك الصفة من النوع البشري؟ هل تحدد انتشارها على الأقل، وهل تضاءل عدد المثلين جنسيا ويتضاءل كل يوم، على الأقل إلى زمن حركة (الفخر بالمثلية) التي لم تظهر إلا منذ عهد قريب؟

الجواب: بلا شك أن القول بتراجع حجم هذه الصفة عبر الأزمان، قول يخالف الإحصائيات. فهذه الصفة راسخة في النوع البشري رسوخا شديدا، وتسعى بقوة للامتداد واكتساح مساحة أكبر منه، أكثر فأكثر كل يوم. الشذوذ الجنسي، برغم كل ما اتخذ من تدابير ضده، منذ آلاف السنين وإلى اليوم، هو ظاهرة تنامي يوما بعد يوم، إنها لم تقتلع، حتى أنها لم تتضاءل، بل تتوسع وتأخذ بالتوسع على أحسن ما يكون، كل هذا بدون تربية ولا سقي ولا تسميد، بل بالعكس حتى مع رشها بالمبيدات الضارة بها، وحجب الضوء عنها، وحرمانها من التربة الخصبة الغنية.

إذن: ماذا نترقب مع فتح الباب لهذه النبتة الطفيلية على مصراعيه، لكي تنمو وتمتد دونما لوم ولا معارضة، ناهيك عن التشجيع إليها بالمنتديات والحركات الشعبية، والحفلات الخيرية، وسائر إمكانيات الإنسان المعاصر؟

المثلية الجنسية، برغم كل الحواجز والمعرفلات التي وقفت أمامها عبر آلاف السنين، قد صمدت بعناد، وامتدت متسلقة عبر جسم البشرية وتوغلت فيها من خلال كافة الثقوب الممكنة، وصارت كبلد يزداد تعداد نسماته باطراد كل يوم، إذا صح التعبير. إذن ماذا نتوقع من رفع تلك الحواجز والمعرفلات، والسماح للمثلية أن تنمو منعمة تحت ظل الشمس، لا يزعج

جنابها الكريم بشيء، ولا يعكر صفوها بشجب أو تقرير، أو حتى بلوم خجول عابر؟

بلا شك أن يوما سيأتي إلى بلادنا على حين غرة، سنشهد فيه انفجارا في تعداد المثليين الجنسيين، وسيغزونا نوع جديد مطور عن البشر السوي، وسيحتل بقاعا واسعة من أرض البلد، مؤثرا تأثيرا سلبيا على الموارد البشرية فيه. وسنشهد تراجعا خطيرا في معدلات النمو السكاني للبلد الذي نعيش فيه؛ كيف لا والشذوذ الجنسي، وزواج المثليين، هو إلغاء للوظيفة التي تحتال بها الطبيعة، من أجل النسل ودوام النوع.

وبما أن الإنسان عموما - كما تعلمنا من العلوم السيكلوجية والبيولوجية - هو مشتمل على نسبة خفية من الانحرافات الجنسية، التي يشذبها بواسطة التربية والنشوء، أو ينميها، فإن الأجيال الجديدة ستجد الأرض خصبة وصالحة، لتربية عوامل الشذوذ الدفينة فيهم، وتحسين كفاءتها في رسم الشخصية وبلورة الكيان النهائي لهم. وبهذا الشكل، سيتم إعداد البلاد مستقبلا، لفرص أعلى من التدهور الديموغرافي. وحتى لو لم يؤد هذا التدهور إلى انقراض السكان نهائيا، فلا شك إنه سيؤثر تأثيرات خطيرة جدا على كافة أوضاع البلد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وستضعف مكانته بين باقي البلدان. وفي الحقيقة: لا يمكن أن نتنبأ بما تخبئ القرون القادمة للبشرية، من إطلاق الشذوذ الجنسي عن عقاله. ويجدر بكل مقنن أن يراجع حساباته في هذه المسألة ويعيد مراجعتها مجددا؛ لأن التدهور الديموغرافي يعد من المسائل الخطيرة التي تؤرق الحكومات، وترصد لها الميزانيات الضخمة،

وتكبدها العناء في كافة الحقول والمجالات. والحمد لله أن العناية الإلهية تدخلت بمرض الإيدز لتحجيم نموهم. ولكن إلى متى؟ وإذا عكفنا إلى الحل الإسلامي لهذه القضية، نجد أنه يقدم صيغة رادعة تشكل كبح جماح نفسي هي الأخرى. إنها صيغة كفيلة بتحجيم الشذوذ الجنسي والمثلية كظاهرة اجتماعية، وإن صرفت النظر عنها إلى حد ما، كظاهرة فردية، إذ اتكلت في هذا الجانب على التأثير الأخلاقي والعواقب الدينية، التي تهدد كل من تسول له نفسه الانحدار في هذا الطريق غير السوي.

(٧٢) القانون ظريف أيضا

إلى وقت قريب جدا، كان الشذوذ الجنسي جريمة يعاقب عليها القانون حتى في الغرب. يقول الدكتور دينيس لويد: (ركزت لجنة ولفندن في نقاشها المنشور عام ١٩٥٧، عن جريمة اللواط بين الذكور البالغين التي تتم بالرضا سرا، على ضرورة إلغاء هذا النص من القانون؛ مستندة في ذلك إلى اقتناعها: بأن مثل هذا القانون من الصعب جدا تطبيقه. وإذا ما طبق فإن من المحتمل أن يضر أكثر مما ينفع، بتشجيع شرور أخرى كالابتزاز).^١

فهذه اللجنة ترى، بحسب هذا التقرير، أن اللواط، وإن كان مرفوضا قانونا، ولكن ينبغي رفع الحظر القانوني عنه لسبب واحد؛ وهو أن التجريم صعب جدا بحق الجناة؛ نظرا لكون الممارسة الممنوعة يمكن أن تتم بخصوصية تامة، وفي مأمن عن إطلاع الشهود ومعزل عن سائر وسائل

^١ فكرة القانون ص ٥٦.

الإثبات. وعلى هذا يصبح المنع غير عملي ولا جدوى منه، وبالإمكان توظيفه في مجالات ممنوعة قانوناً أخرى، فمن الممكن أن يطلع شخص ثالث، بطريقة ما، على ارتكاب اثنين للفعلة، فيبتزهما بالتهديد بالفضيحة مثلاً.

وهذه التوصية أخذت في حيز اهتمامها، الجانب التأديبي للحضر والمنع، من ذلك التشريع. مع أننا قد عرفنا جانباً إصلاحياً مهماً، قد يفوق الجانب التأديبي، يمكن استحصاله من نفس التشريع، حتى لو ارتكبت المخالفة آلاف المرات مع عدم توفر الفرصة لإثباتها ولا لمرة واحدة، وهذا الجانب الإصلاحي المهم هو الجانب السيكولوجي للعقوبة.

في الغرب لا يتشددون في إثبات اللواط التشدد الموجود في الشريعة الإسلامية، الذي يجعل الإثبات أشبه بالمستحيل، ما لم يتجاهر المخالف بالفعلة علناً أمام الناس. وبرغم عدم تشدد الغرب هذا، ولكنهم وجدوا أن إثبات اللواط (من الصعب جداً) كما رأيت في تقرير لجنة ولفندن. فمن البديهي أن يكون إثباته أصعب وأصعب جداً مع الشروط الإسلامية للإثبات، ولدرجة لا تكاد تبقى لتشريع العقوبة، إلا الجانب الإصلاحي السيكولوجي، تربية الأجيال جيلاً بعد جيل على تهويل شأن هذا الفعل، بما يخلق في نفوسهم النفور والاشمئزاز من ارتكابه، والحذر والصعوبة في أن يطلب الإنسان شريكاً له لفعل الممارسة، والاحتراس الشديد في اتخاذ التدابير التامة لظروف السرية أثناء الممارسة. كل هذا يمنع شيوع هذا الفعل في المجتمع حتى مع عدم وقوع التأديب كما هو واضح.

ولكي تفعل العقوبة السيكولوجية فعلها وتؤثر التأثير السيكولوجي المطلوب، فلا بد من اشتغالها على جانب عظيم من التشديد يتناسب مع

التشديد البعيد في إثباتها لا أقل. لا بد أن تكون عقوبة مخيفة كما قلنا. فالمطلوب الترهيب هنا لا التقاضي والمجازاة. والترهيب لا يكون إلا بأن تكون العقوبة شديدة ورهيبية.

أما الابتزاز، فافتقاره من الأساس هنا لا يتطلب إلا تشريع العقوبة الإسلامية، بمنع قذف المحصن. فكل من لم يثبت ارتكابه للعمل، بطرق الإثبات شبه المستحيلة تلك، يعتبر محصنا بحسب القانون، حتى لو شهد عليه ثلاثة: بتفصيل إدخال الآلة الذكورية في الدبر، ولم يتوفر الرابع، أو توفر وكان ثمة مجال للطعن في عدالة ونزاهة أحدهم، يبقى هذا المتهم محصنا، يتوجب معاقبة كل من يلوك عرضه عقابا شديدا، ووصمه وعدم قبول شهادته بعد هذا. وعلى أي حال، إن احتمال الابتزاز هنا لا يشكل مبررا لإلغاء العقوبة؛ مع توفر الجدوى الاجتماعية، الإصلاحية شديدة الأهمية لها، كما هو واضح.

(٧٣) هل الظرفاء أظرف منا؟

إذا اعتبر ارتكاب الشذوذ الجنسي خرقا للقانون، عندئذ يصبح هذا التصرف محكوما لكافة التفسيرات المختلفة للسلوك الإجرامي. ومن بين هذه التفسيرات: وجود جينات تحملها بنية المجرم تدفعه إلى التصرف الخاطئ. أي التفسير العضوي البيولوجي^١. فقد أجرى علماء النفس دراسات مختبرية على أبدان المجرمين واستنتجوا أن عامل الوراثة يمكن أن يلعب دورا مهما في الميل إلى العدوانية والانحراف.

^١ علم النفس الجنائي ص ٨١

طبعاً إننا لا نبرئ اللصوص والقتلة والمعتدين، لمجرد اشتغال أجسامهم على تلك الجينات. المعيار هو: مدى قدرة التحكم التي يتوفر عليها الشخص في نفسه عند ارتكابه الفعل^١. هذه هي المسؤولية القانونية التي يتساوى فيها المتهمون أمام منصة القضاء. فمن الممكن أن يتوفر الإنسان على طبيعة انفعالية جياشة، ولكنه مع هذا يمسك نفسه فلا يقدم على ضرب إنسان يستفزه. وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون هادئاً ومتزناً، لكنه يقرر لسبب ما أن يجدل هذا المستفز أَرْضاً ويلقنه درساً قاسياً. هنالك نقطة معينة في السلوك تنتظر قراراً وعزماً من الإنسان لأن يجتازها، لا يولي القضاء أهمية لطبيعة شخصية المرتكب، طالما أنه قد قرر اجتيازها ونفذ قراره. القاضي إذ يحاكم المتهم بضرب زوجته، سيعتبره مازحاً، ويعتبر مزاحه هذا إهانة للمحكمة الموقرة، إن اعتذر المتهم قائلاً: (أنا عصبي. هي الملامة لأنها لم تراعي طبعي هذا). عصبي أولاً، ما دامت عصبيتك لم تخرج سلوكك عن حيز الإرادة، تبقى مسؤولاً عن أفعالك أمام القانون، وتحاسب نفس حساب الهادئين والمسترخين بطبعهم. وقد كان الأولى أن تبحث عن أسباب عصبيتك وتعالجها، بدل الانجراف إلى طاعتها العمياء. وبحسب الدراسات، فإن تلك

^١ والجدير بالذكر هنا أن الشريعة الإسلامية قد ربطت بين المسؤولية الجنائية وبين الاتزان العقلي، قبل قرون من التفات القوانين الغربية لذلك. وإلى وقت قريب كان المجانين يجرمون في أوروبا ويخضعون للعقوبات المشابهة - وأحياناً المماثلة - لعقوبات الأسوياء. جاء في كتاب (علم النفس الجنائي): (طبقاً لرأي (جلوك) كانت أول قوانين وضعية تأخذ الجنون في الاعتبار هي القوانين الانجليزية أثناء حكم إدوارد الأول ١٢٧٢-١٣٠٧م. غير أن الاهتمام الفعلي بالجريمة وعلاقتها بالمرض العقلي لم يتم إلا في سنة ١٨٤٣م) // ص ٤٣٢.

العوامل الوراثية موجودة في نسبة من الناس لم يرتكبوا أفعالا منحرفة وإجرامية. فما هو فرق هؤلاء عن أولئك؟

والآن دعني أصب الكلام على خصوص أولئك المندرجين تحت نسبة ٢٪ من المثليين، أعني أولئك الذين لم يختاروا هذا النصيب، بل فرضته الطبيعة عليهم، وحتمه حامض ال(دي أن أيه)، فلنقف قليلا معهم ولنسأل: هل علينا أن نفرض عليهم بالقانون أن يشاركوا البقية، ويرتدعوا عن هذا الفعل، مع ثبات الضرر الاجتماعي منه؟

إن الجواب المتوقع لهذا السؤال هو: كلا؛ لأن هؤلاء المساكين قد نشأوا بهذا التكوين. إن التقنين بأن يعيشوا بطريقة مخالفة لتكوينهم الطبيعي هو قمع يمارس ضد الطبيعة. والطبيعة تنتصر شئنا أم أبينا وليس أولئك الأشخاص ولا غيرهم بمستوى القدرة على مصارعة الطبيعة والتغلب عليها. والمقنن المنصف ينبغي أن يسير بمنطق (إذا أردت أن تطاع فمر بما استطاع).

ولكن هذا الجواب لا يمكن أن ينال القبول والموافقة من قبل المقنن المنصف فعلا. فالمقنن وإن أخذ في حسابه سعادة واستقرار كل فرد فرد من المجتمع، ولكن هذا الهدف يكاد يكون مستحيلا بحسب القدرات المتوفرة، فلا يبقى إلا أن يركز على سعادة واستقرار أكبر عدد ممكن من الأفراد. والنتيجة: لا مفر من أن يشق على البعض من أولئك الأفراد أكثر مما يشق على غيرهم.

وطبعا إن إنسانية الإنسان فيك ستدفعك للاعتراض علي قائلا: كلا، إنك هنا لا تشق على بعض الأفراد فقط، بل تطلب منهم المستحيل. إن إجبارك المثليين الذي ولدوا بجينات وراثية تجعل طبيعتهم الجنسية شاذة، إن

إجبارك لأولئك البشر على أن يمتنعوا عن الشذوذ الجنسي لن يشق عليهم فقط، بل يجبرهم على السباحة ضد التيار. والتيار سيغلبهم شئنا أم أبينا وسيجرفهم معه. فكيف نحملهم المسؤولية القانونية ونجّرمهم على فعل ارتكبه بحكم طبيعتهم الوراثية؟

حتى أجيبك على هذا السؤال، دعني آخذك إلى الدراسة العظيمة التي أجراها الفريق التخصصي الرفيع في الطب النفسي بمعية الأستاذ (سكوت ليلينفيلد)، والتي يفصح فيها مفصلاً، زيف خمسين معلومة في علم النفس، بالإضافة إلى (٢٥٠) معلومة زائفة أخرى، أشار إليها بكلمات عابرة. كل هذه الخرافات - حسب تعبيره - في علم النفس، تتناقل بين السواد الأعظم من البشر على أساس أنها حقائق لا يرقى إليها الريب.

فمن ضمن العناوين الفرعية في الفصل الثامن لهذه الدراسة، تجد هذا العنوان: (الخرافة ٣٢: السمات الموروثة يستحيل تغييرها)^١. جاء فيه: (ربما كانت أكثر الخرافات انتشاراً هي أن السمات الموروثة لا يمكن تغييرها). ويصرح ليلينفيلد وشركاؤه بضرر قاطع أن علم النفس - خلافاً لما يسود بين عوام الناس - يرى بأنه (حتى إذا كانت قابلية الانتقال الوراثي ١٠٠٪، فلا يعني ذلك عدم إمكانية التغيير)^٢.

ما معنى هذا الكلام؟

هذا المصطلح - مصطلح الانتقال الوراثي - يشير في علم النفس إلى نسبة الاختلافات التي توجد بين الأفراد بسبب العوامل الوراثية، لا بسبب

^١ أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ٢٣٦.

^٢ أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ٢٣٦.

تأثيرات البيئة والمجتمع. ذلك أن شخصية الإنسان تتأثر في تشكيلها بهذين العاملين المهمين: فالإنسان قد ورث من أبيه وأمه شيئاً من الطباع والميول وأساليب التصرف، كذلك هو تعلم من بيته، ومدرسته، وعمله، وسائر أجزاء بيئته، شيئاً آخر من الطباع والميول والسلوكيات. وبمزج القسمين معا نحصل على مركب تأثير عظيم في ارتسام الشخصية وتحديد أبعادها.

فالانتقال الوراثي في جماعة، يبين نسبة تأثير العوامل الوراثية في تحديد طبائعهم وسلوكياتهم العامة بالقياس إلى عوامل البيئة الخارجية. وفي غالب الطباع والسلوكيات تساوي نسبة الانتقال الوراثي ٥٠٪.

ومع ذلك؛ فقد أثبتت الدراسات والأبحاث والتجارب المخبرية - كما يؤكد ليلينفيلد وزملاؤه- بأن هذا العامل يمكن عزل تأثيره تماما، أي بعبارة أخرى: جعله صفر٪ تماما، كما أن في الوسع شحنه وتنميته حتى يبلغ الأمر به أن يطغى في التأثير، حتى يبلغ نسبة عالية جدا تفوق ٥٠٪.

وتتدخل البيئة -أي المجتمع- كعامل مساعد في هذه العملية. فالإنسان إذا أراد خفض تأثير الانتقال الوراثي لصفة معينة، فإن وجد المجتمع المحيط به مشتملا على الظروف المساعدة والمشجعة على ذلك، فمن السهولة بمكان أن يحرز النجاح الباهر في وقت قياسي. والعكس بالعكس. يقول ليلينفيلد وفريقه: (عند دراسة سلوك الكائنات الحية المتطابقة في الجينات الوراثية التي تربت في ظروف مختلفة، وجد أن نسبة الانتقال الوراثي تساوي صفر٪)^١. أي أنها معدومة تماما وليس ثمة إلا تأثير التربية والمجتمع.

^١ أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس ص ٢٣٧.

وإذا عكسنا المسألة ستعكس النتيجة. يقول ليلينفيلد وفريقه: (عند دراسة سلوك الكائنات الحية المتباينة في جيناتها الوراثية، في ظل الظروف العملية نفسها، تكون النسبة المئوية للانتقال الوراثي ١٠٠٪). ما أعجب هذا؛ إن هذا يعني أن العامل الوراثي الضعيف، والذي تكون فرصته في النشاط والتأثير، معدومة أو شبه معدومة، هذا العامل الخامل سينشط، وبقوة، إذا وجد البيئة الصالحة -المجتمع المتوافق معه- بما يؤدي إلى الدرجة القصوى ونسبة التأثير الأعظم. وبالعكس، إذا كان العامل نشطا بل في أوج النشاط، فمع تربيته في بيئة مخالفة، سيضعف، ويندثر، ويضمحل تأثيره تماما، فلا يشكل أي دور في رسم شخصية الكائن الحي.

ما أعجب هذا!

إننا هنا نلمس بجلاء، عمق مسؤولية المقنن، وخطورة مهمته المقدسة، في كيفية رسم البيئة الصالحة، وكيف أنه يقع على عاتقه الحمل الأعظم، في علاج الانحرافات السلوكية الوراثية -الجنسية وغيرها- بما يسنه من قوانين راسمة للمجتمع.

فإذا فرضنا أن ابنك، أو ابنتك، قد وجدا في دماهما خصائصا جينية، تحدث في النفس ميولا جنسية شاذة، فإن ألفيا المجتمع يذم ويشجب ويحارب الشذوذ الجنسي ويعاقب عليه، فمما لا شك فيه أنهما سيحصلان على فرصة عظيمة، في عزل تأثير الانتقال الوراثي، وتحويل الطباع الشاذة إلى طباع سوية، خصوصا مع التربية المستقيمة.

أما إذا وجدا نفسيهما في مجتمع، ينادي بالفخر المثلية، ورفع الرأس بها، والمباهاة بارتكابها، بل والتشجيع عليها بمختلف النوادي والمراكز الترفيهية والبرامج والأفلام الإباحية..

فخبرني آنذاك: أي فرصة لهما في عزل هذا العامل، وقد جردناهما من أقوى سلاح: البيئة الصالحة! إنها في أحسن احوالها ستكون فرصة ضئيلة كبصيص نور خافت.

إذن؛ نحن عندما نطلب من الشاذ جنسيا أن يمتنع عن شذوذه، ويجتهد في تغيير ميوله، حتى يفلح في أن يكون بشرا سوي الغريزة، فإننا لا نطلب منه آنذاك أن يحمل طنا على ظهره. نعم، نحن سنشوق عليه قليلا؛ لأن تغيير السلوك المتوافق مع الجينات سيكون أصعب من تغيير السلوك التطبعي الصرف. ولكن القانون لا يتساهل مع الحالات من هذا القبيل كما هو معروف وشائع جدا، طالما أن الإرادة متوفرة وضبط التصرفات ممكن. فمثلا: الرجل الذي اشتملت جيناته الوراثية على جين يشوقه بشدة إلى الاغتصاب -مع توفر الإرادة على الإحجام-، هل يتسامح القانون معه إن انجرف مع تلك الطبيعة؟ والمرأة التي كان في تركيبها الجيني ما يغيرها إلى ممارسة السحاق مع البنات القاصرات، هل تبرؤها المحاكم الغربية، إن سمحت لميولها أن تغلبها؟

(٧٤) المعايير المزدوجة

الليبرالية لا ترى بأسا في استخدام مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) من أجل نشر أهدافها. إنها ترى في ما تزعم لتلك الأهداف من نبل سببا جيدا، بل ودافعا لا مجال للتقاعس عنه، في أن تفعل ما يعتبره الجمهور فظيعا ولا إنساني، خدمة لتلك الأهداف ووصولاً إلى بسط الحلم الليبرالي. إنها ترى في

الدماء والتضحيات التي تبذل في هذا الطريق ضرورية ولا بد منها؛ لأن الإنسان عرف أو لم يعرف -بحاجة ماسة إلى الليبرالية. حاجة ترخص في سبيلها تلك التضحيات وإن غلت في أعين الناس. يقول الداعية الليبرالي الشهير فرانسيس فوكوياما: (وقد علمنا ميكيايلي، في مستهل الحقبة الحديثة من التأريخ، أن على الدولة الصالحة أن تقتدي بالدول الشريرة، إن هي أرادت البقاء على قيد الحياة والحفاظ على كيانها الدولي).^١

إن مفهوم (البقاء على قيد الحياة والحفاظ على الكيان الدولي) قد مر بتحول خطير، وصيغ صياغة جديدة في أيامنا هذه. إن المعنى المتبادر من هذا المفهوم هو: إن على الدولة أن لا تدخر وسعا في الدفاع عن نفسها، أن تفعل كل شيء في سبيل ذلك، حتى لو كانت أشياء تعدل أخلاقية ولا إنسانية في عرف الناس. وإن الدولة إن لم تفعل ذلك وقررت البقاء (صالحة) على طول الخط، فلا مفر لها من الدمار والزوال من خارطة الكرة الرضية.

ونحن لو دققنا في (الصلاح)، (اللا أخلاقي)، (اللا إنساني)، وما شاكل هذه المصطلحات، لوجدنا أن الناس تتباين في تحديد المصدايق الصالحة للانطباق عليها. فالناس يجرون حسابات العقل بالعاطفة. وإلا، فالكثير مما يعدوه لا إنسانيا هو في الحقيقة من لب الإنسانية ومعبرا عن جوهرها الأصيل.

ومن هنا فإن تعبيرنا عن هذه المفاهيم هنا لا يقصد به مصاديقها الواقعية -إذ لا شك أن لها مصاديقا واقعية ووجودات بطريقة ما في لوح الواقع، من خلال مدخوليتها في أمر واقعي، هو طبيعة البشر بما هم بشر، لا بما

^١ نهاية التأريخ ص ٩١.

هي اعتبارات مجردة- بل إن استخدامنا لهذه المصطلحات هنا: على أساس كونها اعتبارات بين البشر، ومسلمات اجتماعية، قد تبدو في بعض الأحيان بدون أساس منطقي سليم، للمدقق في أمرها.

وعلى هذا يكون لكلام ميكيايلي المار نصيبا محترما من الواجهة. إذ هو يؤول إلى قولك: بأن الدولة لا ينبغي، وهي في مقام الدفاع عن نفسها، أن تصغي إلى اعتبارات في معظمها، أو في كثير منها لا أقل، اعتبارات وهمية لا أساس لها، منبعها العاطفة المجردة والاندفاع الرومانسي، لا الموازنة والحساب المنطقي والعقلي السليم. إن الدولة، في إعراضها عن سماع هذه الأصوات الرومانسية، قد تشجب وقد توصف بأنها شريرة، ولكنها بهذا تضمن لنفسها الصمود والبقاء. ويجب عليها أن تضمن لنفسها الصمود والبقاء فوق كل اعتبار غير مدروس.

فوكوياما عندما نقل هذا الكلام عن ميكيايلي، كان يعني به الفكرة الأولية لمفهوم (شرعية الدفاع عن النفس ولو بالطرق الشريرة). كان يتحدث عن المسيرة الحتمية في تأريخ الحكومات، والتي تقتضي عدم التأخر التكنولوجي في مضمار سباق التسلح، لكل دولة تحترم حقها في البقاء والديمومة. لقد كان يتحدث عن هذا المفهوم، باعتبار أن أقصى دلالة فيه هو ضرورة التمرس، إلى المدى الذي لا يقل عن تمرس الآخرين، حتى وإن بدا للناس كونك شريرا، إذ تبرز في المحافل هكذا مدججا بالسلاح بهيئة مرعبة ولا أخلاقية.

ولكن هذا المفهوم نفسه قد مر بتحول تاريخي خطير، بعد أن مر عبر غربال أحداث ١١ أيلول المشؤومة. وهذا التحول قد أعلنته الديمقراطية

الليبرالية نفسها للعالم أجمع. لقد أعلنت: أن من محققها -دفاعا عن طريقتها في العيش- أن تهاجم كل خطر متوقع. وقد رأينا جميعا هذا التوعد السافر، لكل ما من شأنه أن يتقاطع مع الديمقراطية الليبرالية، في أدنى الأرض وأقصاها.

إذن من حق الديمقراطية الليبرالية التدخل العسكري في دول العالم أجمع، دفاعا عن القيم الليبرالية والحياة في ظل الديمقراطية. من حق الليبرالية أن تشر قيمها ومبادئها عسكريا، بالحرب؛ لأنها ستكون حربا دفاعية لا اعتداء فيها. حربا دفاعية عن تلك القيم والمبادئ.

وبعبارة أخرى: إن مفهوم الدفاع عن المبادئ ولو بالأساليب الشريرة، قد تضمن في طياته كل أساليب الدفاع. ومنها أو من أهمها: الاستراتيجية المعروفة بـ (الدفاع بواسطة الهجوم). لن نتظر الإرهاب لياغتنا ونحن في نومتنا، ولن نلبث جالسين فيما هو يدق رؤوسنا بمعاوله. سننهض، ونقفز على رأسه وهو في عقر داره. وبهذا ضمنا أمن البلاد. ضمنا حفظ القيم، وفي الوقت نفسه: انتشارها وبسطها في أنحاء الأرض. ولا بأس في انتشارها وبسطها في أنحاء الأرض؛ طالما أن الرأي عندنا في أحسنه: أنها القيم الأفضل مطلقا والمبادئ الأصلح للنوع البشري. ويجب حمل البشر عليها وإن جهلوا أهميتها؛ فالناس عموما أعداء ما جهلوا. ولو عرفوا أهمية المبدأ لاعتنقوه عن طيب خاطر، ولضحوا بالأموال والأنفس في سبيله. ولكنهم جاهلون. ولن ينفع الصراخ في إيقاظهم، ولن يعفينا جهلهم من مسؤولية إسعادهم بالطريقة المثلى للسعادة. فلا بد من قهرهم بالقوة لسلوك طريق السعادة، كما يربي الأب أطفاله بالقوة للارتقاء بهم، إن لم ينفع السلم معهم.

فهذا هو التصيغ الجديد لفكرة الدفاع عن المبادئ المعتمدة: القيام بثورة عالمية للدفاع عنها. وليكن أن من نتيجة ذلك نشرها.

إن هذا الرأي يمكن أن ينتقد، وقد انتقد فعلا. ولكن أساس النقد الذي شاع عنه إعلاميا لا يمس وجاهته المنطقية، بل يصب اهتمامه بالدرجة الأساس على واقعه التطبيقي. هل نجحت الحرب على الإرهاب؟ هل أصابت مراميها؟ ألم يكن الأفضل التركيز في هذه المرحلة على الإرهاب الداخلي، قبل إرهاق الاقتصاد بالحروب الخارجية؟

بعبارة أخرى: لا مشكلة عندنا مع نشر القيم الصحيحة وبحسب الفرض: هي القيم الليبرالية- بالقوة وبالتدخل العسكري. لا مانع من أن تقبل المجتمعات بالعيش الرغيد المثالي قهرا إن لم يعجبهم بالحسنى. مشكلتنا في إمكانية ذلك على الواقع التطبيقي وما يصرف في ذلك من أثمان باهظة.

والعجيب أن نفس الفكرة، عندما تطرحها النظرية الإسلامية، لا تكون فكرة منطقية ومبررة أخلاقيا، ولا يكون الإشكال عليها مقتضرا على المدى التطبيقي، وإنما تكون نفس الفكرة فكرة بربرية ولا إنسانية ولا أخلاقية. وتكون الإيديولوجية المبشرة بها إيديولوجية دموية، ومتعطشة للقتل والتدمير، وقائمة بحد السيف لا بحد الفكر.

لماذا؟ ما الذي يجعل حكم الرأي العام قائما على سياسة الكيل بمكيالين، التي نراها في هذه النقطة؟

الجواب معروف وبديهي، والإشارة إليه زائدة لا حاجة إليها. الجواب هو: فعل الآلة الإعلامية العالمية الطاحنة. إن هذه الآلة المرعبة تطحن الأخلاقيات الإنسانية بشكل عجيب ومفزع. إنها تطحن المبدأ ذاته بلا زيادة

ونقصان، وتعجنه، وتخبزه، فتقدمه سائغا شهيا إذا نسبته إلى الليبرالية، وفي الوقت نفسه: تعجنه وتخبزه، فتقدمه مرا كريها إذا نسبته إلى الإسلام. والإنسان العصري المتحضر، يأكل من هذا فيستسيغه ويلتذ به، ثم يأكل من ذاك فيبصقه ويدوسه بقدمه، ويلعن كل ما يمت إليه بصلة. سبحان الله: ما أعجبها من آلة!

(٧٥) الوطنية لا ذنب لها

مبدأ عدم التدخل الدولي لا يبدو أنه مبدأ عملي. من الواضح أنه ما فتئ يخترق منذ الحرب الباردة وإلى اليوم، ولمبررات ينظر لكونها أهم من هذا المبدأ، بما يتسامح مع كسره. ومن هنا انبثق مفهوم (التدخل الإنساني) ومفهوم (الحماية الدولية). إن الفلسفة التي تحكم هذين المفهومين هي: أن للإنسان حقا على أخيه الإنسان، بغض النظر عن الاعتبار الوضعية، التي رسمت بينهما خطوطا وسمتها (الحدود الجغرافية السياسية)، وأنه ينبغي أن يمد له يد العون والإنقاذ، إذا ما رآه مهددا في حقوقه وحياته.

وهنا يطرح مبدأ آخر، يقف في وجه هذه الحقوق هو الآخر ويناطح الحماية الدولية. إنه مبدأ (السيادة). ما معنى مبدأ (سيادة الدول)؟ معنى هذا المبدأ أن الدولة قد ملكت رقاب مواطنيها إلى حد ما. إنها تقول لباقي بني آدم في أنحاء المعمورة: (لا شأن لكم بما أفعله بهؤلاء. اهتموا بشؤونكم وأنا أهتم بشؤوني).

وهذه التوليفة من المصطلحات في القانون الدولي، قد أثارت زوبعة من الأبحاث التي لم تنزل دائرة لحد الآن، في المراكز الاستراتيجية والمؤتمرات، ولم يزل غامضا كيفية التوفيق، بين التدخل الإنساني ومبدأ السيادة، ومتى تجوز الحماية الدولية - أو حتى تجب - ومتى لا تجوز؟

ولكن اللبيب لا يحتاج لكل هذه المعمعة ليفهم. فكما يقول المفكر جمال حمدان: (الحق مع القوة. فالحق، وفق المفهوم السياسي، هو تقنين للقوة)¹. ومن هنا فإن من السهولة بمكان أن يصبح التدخل بمعناه الضيق أي التدخل العسكري - تدخلا إنسانيا.

وإذا أخذنا بالرؤية الإسلامية للمسألة وفق الفقه الجعفري، نجد أن السائد فيه: منع التدخل العسكري بهدف نشر الإيديولوجية الإسلامية، إلا مع تحقق شرط، لا يرى الناس عموما، من غير المسلمين، أنه سيتحقق مثلما يدعي الإسلام. وهذا الشرط هو ظهور رجل من ذرية نبي الإسلام بمواصفات معينة، والنهوض بالمسلمين جميعا، في ثورة عالمية تهدف نشر الإسلام. الرؤية السائدة في الفقه الجعفري: هي أن هذا الرجل، إما أن ينهض بنفسه للقيام بهذه الثورة، أو أنه يعين نائبا خاصا، أي بتعيين مباشر من قبله، ليقوم بهذا الأمر بدلا عنه. ولا عبرة بمن يدعي النيابة عنه طالما أنه لم يظهر بعد. كما لا عبرة بمن يدعي أنه هو ذلك القائد المنتظر وأنه قد ظهر أخيرا للمسلمين، ما لم يقيم الأدلة الدامغة التي ينتظرها المسلمون منه، بما فصل في كتب العقيدة الإسلامية، والتي لم تتحقق في أي ممن تقمص شخصيته، خلال الألف سنة المنصرمة.

من الواضح أن الناس في طمأنينة من الإسلام عسكريا وفق هذه الرؤية. بل هم في طمأنينة من الإسلام عموما إذن؛ لأن هذه الدعوى، إذا تحققت فهذا يعني صدق الإسلام كعقيدة، وحقانيته كإرادة تشريعية لخالق

¹ استراتيجية الاستعمار والتحرير ص ٣٥٤.

السموات والأرض، فلا يضير الناس أن يأخذوا به، ويكونوا رعايا مملكة السماء على الأرض..

وإن لم تتحقق فالناس في مأمن من جانب المسلمين؛ إذ دينهم يحرم عليهم أن يرفعوا، في وجه البشر قاطبة، سلاحا بهدف نشر الإسلام. ولكن هذا الدين من ناحية أخرى فتح المجال لأسوة بسائر الإيديولوجيات والرؤى التي تحترم نفسها- لأن يدافع المرء عن نفسه وعن عقيدته. بعبارة أخرى: فتح المجال للمسلم أن يرد المعتدي ويقابل حربه بالحرب والتكيل. ولا يتهاون في الدفاع عن نفسه وعن أرضه وحريمه وسائر مقدساته.

وهذه الطريقة هي الطريقة الوحيدة في الإسلام للاسترقاق وتملك الناس الآخرين بعنوان أنهم رقيق يباع ويشترى. فكل الطرق التي مورست في السابق، سواء في أوروبا أو في الإمبراطورية الإسلامية السابقة أو في أي مكان آخر، كل تلك الطرق تعد في القانون الإسلامي، طرقا غير مشروعة للاسترقاق.

وعليه فإن الباب القانوني الذي يعالج مسألة الرقيق في الإسلام برمته، لا حاجة للإسلام والمسلمين إليه، ويمثل فقها ميتا لا تطبيق عملي له، إلا في حال مبادرة الناس لغزو المسلمين، ومبادرتهم الحرب والاعتداء العسكري. فالاسترقاق في الإسلام ما هو إلا حكم قانوني بحق أسرى الحرب المعتدين على البلاد الإسلامية الآمنة. ومن هنا ينبغي أن يكون الاسترقاق ضيق المساحة جدا في الإسلام. ثم إن الإسلام نفسه قد وضع قوانين أخرى، تكفل كون الاسترقاق مرحلة محدودة، سرعان ما يحصل الأسير بعدها على حريته،

وله أن يبقى في بلاد المسلمين كمواطن عادي منهم، له ما لهم وعليه ما عليهم، وله كذلك أن يهاجر إلى أي مكان يريد أو يعود إلى موطنه الأصلي. ولو دققنا النظر في حكم الاسترقاق وأحكام معاملة العبيد -أي معاملة أولئك الأسرى أثناء فترة محكوميتهم- لوجدنا أن من آثارها تعرفهم على المثل الإسلامية وتعايشهم مع أسلوب الحياة الإسلامي. ونحن نحتمل أنهم قد بادروا الإسلام بالعداوة عن جهل، مدفوعين بإيديولوجية تشوه صورة الإسلام، وترسم في أعماقهم (الإسلام فوبيا) وسائر النعوت المستقبحة عن الإسلام. فتكون تجربة مثيرة لهم أن يعيشوا في قلب الإسلام والمجتمع الإسلامي، ويتعرفوا عليه عن كثب.

إنه إذن حكم من نوع (السجن البديل).

يطبق العالم المتحضر اليوم حكما جزائيا أشد وطأة على الإنسان من هذا الحكم. إنه ما يعرف بعنوان (السجن مع الأشغال الشاقة). إن أول ما يلاحظ على هذا الحكم (المتحضر)، هو اشتماله على كافة مساوئ نظام السجون، التي مر عليك ذكر نبذة منها. السجين في هذا الحكم يعزل عن المجتمع البشري، ويقسر على العيش في بيئة الذئاب البشرية. السجين في هذا المجتمع يعطل عن أعماله، ويمنع من حقوقه الشخصية الاعتيادية، ويبعد عن الحياة الكريمة، ولا يظفر بالعزلة والالتفات إلى الذات والخلوة بها. السجين يمنع عن أهله وأطفاله. السجين يمنع عن ممارسة حياة جنسية سليمة وصحية. السجين معرض لسائر العنف المتوقع من الزملاء والسجانين...

وعلاوة على ذلك، في هذا الحكم، هنالك معاناة أخرى: الأشغال

الشاقة. على السجين أن يكدح الساعات المتواصلة في الأعمال البدنية الشاقة.

حبذا لو قارن المرء بين الحكيم ليعرف المتحضر بينهما، وليقصر شجبه على الآخر.

وهناك حكم جزائي آخر بدأوا يطبقونه في أوروبا باعتباره أحد أشكال (السجن البديل). يعتمد هذا الحكم على صهر المحكومين بالمجتمع بدلا من عزلهم، وقد يدرجونهم في العمل ضمن عوائل وأسرى في بيوت محترمة، تتطوع للتعاون مع النظام في سبيل تأهيل أولئك المحكومين.

إن نظرة متأنية لقوانين الرق في الإسلام تنبها إلى أنها لا تختلف في جوهرها كثيرا عن هذا الحكم الحضاري. فنحن مع الناس الذين نابذوا البلاد الإسلامية الآمنة بالحرب والدمار، والذين وقعوا أسرى في يد المسلمين، ماذا في أيدينا أن نفعل؟

الإنسان المتحضر اليوم سيعدل نظارته على أنفه، ويقول بكل تعجرف: نخضعهم للنظام المحدد للأسرى وفق معاهدة جنيف.

ولكننا نعترض على هذا الرأي بأنه لا يأخذ بنظر الاعتبار الواقع الموضوعي. معاهدة جنيف ركزت نظرها على حماية الأسرى. لقد أهملت معالجة الموضوع من كافة الجوانب والمتغيرات. ومن أهم تلك الجوانب والمتغيرات: المسؤولية الجنائية التي يتحملها أولئك الأسرى؛ باعتبار أنهم حملوا السلاح ضد أناس لم يبادروهم العداوة، في حال كون الأسرى من الدولة المعتدية.

وربما يقول القائل: لا ذنب للأسرى في هذه المسألة. الأسرى مواطنون لوطن معين. ومواطنيتهم تفرض عليهم حمل السلاح وفق السياسة التي يحملها ذلك الوطن.

ولكن هذا الرأي -الذي فجر أنهارا من الدماء في جسم الإنسانية ويفجر- لا نقبل به البتة. ذلك أن كل حرب لا بد أن تشتمل على طرف بريء وطرف معتد. وانخراط الإنسان تحت لواء الطرف المعتدي، لا لشيء إلا لأنه يمثل سياسة البلد الذي ينتمي إليه، هذا في الحقيقة نوع من القبلية المتحضرة، وطراز خاص من البداوة العصرية، المحكومة إلى فهم مشوه ممسوخ عن مبدأ (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)¹.

وبالتالي لا مفر من تحميل الجنود المعتدين على البلاد الآمنة، التي لم تبادرهم العداوة، لا مفر من تحميلهم جزءا من المسؤولية التجريبية. بل لا بد أن يجرم تهديد بلاد بأسرها -والواقع بأيديهم وسلاحهم وإن كان بقرار سياسيهم- بما لا يقل عن أي تجريم أقل مستوى من ذلك.

وإذا كانت تلك البلاد المعتدية ديمقراطية، فالمفروض أن سياستها قد رسمت بأيدي المواطنين، ومن أولئك المواطنين الجنود أنفسهم. فهل تحاسبنا أننا نلومهم أيضا على صناعة القرار علاوة على تنفيذه؟ طبعا نحن لا نوافق على هذه الرؤية. ولكن نظرهما من باب (ألزموهم بما ألزموا أنفسهم). وعلى هذا، ينبغي أن يتحمل جنود البلاد الديمقراطية، التبعات الجنائية لتهديد البلاد الآمنة، أكثر مما يتحمل غيرهم من الجنود.

ولكننا قلنا أننا لا نقبل هذا الكلام، فالمعتدي له حكمه والسلام.

ولكن لنتنزل جدلا عن كل ذلك ولنسأل معاهدة جنيف: ماذا نفعل إذن بأولئك الأسرى:

¹ لأن الفهم الصحيح هو أن تنصر أخاك مظلوما بالنصيحة لا بأن تعينه على ظلمه.

هل نطلق سراحهم ليعودوا إلى منابذة البلاد بالسلاح مجددا؟ أم نحكم عليهم بالموت لأنهم تهددهم المستقبلي؟

وليكن معلوماً أن القوانين العسكرية المعاصرة لا تستبعد الشق الثاني. وتمثل المعالجة الأساسية التي تقترحها معاهدة جنيف، إضرارا وأذية بالأسرى أنفسهم، التي تطوعت للدفاع عنهم وحمايتهم. تلك المعالجة هي معسكرات الاعتقال. مطلوب من الدولة المسكينة، التي استيقظت ذات صباح لتجد الحملة المدججة تغزوها وتستبيح دماء أهلها وأعراضهم وأهلهم، مطلوب من تلك الدولة، علاوة على هذا الضيم، أن تبذل جهدا بشريا واقتصاديا، لكي توفر معسكرات الاعتقال للأسرى. مطلوب من تلك الدولة والاقصادية. ومطلوب من تلك الدولة أن تخصص لتلك المعسكرات مساحات من أرضها البعيدة عن التهديد العسكري، لحماية أولئك الذين هددوا أمنها، كما يطلب منها توفير معسكرات اللاجئين من مواطنيها الذين هجروا بيوتهم ومحلاتهم وحياتهم الطبيعية. وبعد ان تضع الحرب أوزارها يعيش أولئك الأسرى ضمن تلك الظروف وظروف غيرها، إلى يشاء الله الفرج لهم بمعاهدة أو غيرها، أو يموتوا في معسكرات الاعتقال.

لا نجده حلا إنسانيا حتى مع تحميل أولئك الأسرى جانبا من اللوم

370
القانوني.

أما أن يصهر الأسرى في الخدمة الاجتماعية، جزاء تهديد البلاد الآمنة، بما يكفل تعرفهم المباشر على أسلوب العيش الذي بادروه بالحرب والبغضاء، وفق ضوابط مشددة تضمن التعامل معهم تعاملًا إنسانيا كريما،

لعلهم يغيروا نظرتهم عن الإسلام التي رسمها لهم سياسيينهم، أو لعلهم يندمون على ما أوقعوه من رعب وخسائر جسيمة في أولئك المواطنين العزل، وهم يأكلون ويشربون معهم.. وكل هذا مع توفير إمكانات غزيرة من التحايلات القانونية -قوانين أخرى تستهدف قانون الرق- المتكفلة بإطلاق سراحهم بطريقة أو بأخرى، بما يحاصر قانون الاسترقاق من كل حذب وصوب ويضمن إنهاء محكوميتهم..

أقول: أما أن نحكم على الأسرى المعتدين بهذا الحكم، فهذا لا يبدو لي حكما بغضاً تاماً. ولا أعتقد أن من رضخوا لمحكومية بهذا الشكل، وفق قانون السجن البديل في السويد وغيرها هذه الأيام، يفضلون عليه معسكرات الاعتقال.

بقي أن نشير إلى أن أولئك المحكومين بهذا الحكم الإسلامي، قد يتزوجون وهم في فترة المحكومية، وربما يكون لهم ذرية من أسيرات مثلهم إن وجدن. وكثيراً ما نجد الإسلام يسري حكم محكوميتهم إلى هذه الذرية أيضاً. فما الأثر المتوقع من ذلك؟

في الواقع إن الإسلام هنا -شأنه شأن كل إيديولوجية ترى نفسها هي الحق الحقيقي بالأخذ، والجدير بحل المشكلات الاجتماعية- تتعامل مع هذه الشريحة تعاملاً تربوياً. إن من المهم للإسلام هنا أن ينشأ هذا النشء بطريقة إسلامية. لقد خسر الإسلام في الحرب نساء وأطفالاً، فلم لا يفسح له المجال ليكسب لنفسه -كإيديولوجية ومعتقد- نساء وأطفالاً من مواطني الدولة المعادية، ومن صلب أولئك الأسرى. ومن هنا نجد أن سراية المحكومية لهذه الشريحة، تكفل أن يتربى هؤلاء ردحاً من الزمان وفق

المنظور الإسلامي. الإسلام سيحاول إقناعهم بوجاهته كحل اجتماعي ومعتقد كوني، سيحاول إقناعهم بأن يعيشوا في كنفه. وبعد هذا سيشملون ولا بد بطرق التحايل القانونية -أو القوانين الإسلامية المضادة للرق إن شئت- التي أشرنا إليها والكفيلة بتحريرهم والقضاء على الرق نهائياً، إلى أن تبادر دولة أخرى مجدداً بالاعتداء على البلاد الإسلامية، وتهديد أمنها، وقتل وتشريد سكانها.

والعجيب أن تلك الضمانات أو القوانين الإسلامية المضادة للرق، بما أنها قد طبقت بين المسلمين ردحا من الزمان، فإنها قد قضت على الرقيق في المجتمع الإسلامي نهائياً، حتى مع توسع المسلمين في حكم الرقيق واسترقاق الناس بطرق غير مشروعة إسلامياً، وبمقدار أوسع بكثير مما يتيح الحكم الشرعي الإسلامي. طبق المسلمون أساليب الاسترقاق اللا مشروعة إسلامياً حالهم في ذلك حال الأوروبيون، لقد غزو البلاد الآمنة مخالفين الفقه الجعفري، ولقد نهبوا الأطفال من حجور أمهاتهم في البلاد المغزية وغيرها من البلاد أيضاً. باختصار مارسوا حتى اللصوصية وقطع الطريق، وانخرطوا في عصابات استعباد البشر وبيعهم كالسلع. فكان أن انتشرت النخاسة بشكل مروع في المجتمع الإسلامي. ولم يكن يعرف كيف سيقضى على هذه الظاهرة السلبية والمحنة.

ومع ذلك، فإن تلك التحايلات القانونية الإسلامية -برغم فداحة النخاسة- كانت كفيلة بحسبها، أن تنهي الأزمة وتقضي على الاسترقاق نهائياً، حتى بات المسلمون لا يعرفون تطبيقاً واقعياً لأحكامه.

إن هذا يكشف -بشكل تاريخي وتطبيقي- أن تلك التحايلات القانونية حاسمة النتائج. إنها بعبارة أخرى تشريع كفيل باستئصال الظاهرة غير

المرغوب فيها. ومثل هذا التشريع - أي التشريع الذي يقضي على الظاهرة السلبية، وليس فقط يحد من تأثيرها - نادرا ما تجد له مثالا في القوانين. وهذا يحد ذاته يشكل دعما للدعاء الإسلامي: بأن ما يقترحه من تشريعات، يمثل حلا نهائيا للمشاكل الاجتماعية، لا تحجيما وتقليصا لآثارها الضارة في المجتمع.

قال السيد محمد كلانتر: (إليك الإشارة إلى بعض القوانين التي سنها الإسلام في سبيل تحرير العبيد..)^١، ثم يعدد القوانين التالية: قانون (عتق الصدقة)، قانون (عتق الكفارة)، قانون (الخدمة)، قانون (الإقعاد والعمى والجذام)، قانون (الاستيلاد)، قانون (التدبير)، قانون (المكاتبة)، قانون (السراية)، قانون (تملك الذكر أحد العمودين أو المحارم من النساء)، قانون (تملك الأنثى أحد العمودين)، قانون (إسلام المملوك قبل إسلام مولاه)، قانون (تبعية أشرف الأبوين)، قانون (التنكيل)..

هذه مجرد إشارة. والقوانين كثيرة ومتشعبة التفاصيل. ولا يهمنا ذكرها وتفصيلها أو قلتها وكثرتها؛ إذ باتت اليوم فقها ميتا لا موضوع له، فالمهم هو التجربة التاريخية. وقد أثبتت نجاحا باهرا منقطع النظير لتلك القوانين.

(٧٦) الحكم العالمي

هذا مفكر قانوني من لب العالم الغربي الديمقراطي الحديث - وهو ألان سوبيو - يقول: (لقد قامت عملية هيمنة الغرب على بقية العالم على اليقين

^١ تعليق السيد محمد كلانتر على كتاب الروضة البهية ج ٦ ص ٢٢٩.

في امتلاك الحقيقة والتفوق على كل المجتمعات البشرية الأخرى. وهذا اليقين لم يشرع فيه بعد عندنا، حتى وإن أخذ وجوها عدة على مر التاريخ. فقد استند في البداية إلى عقائد المسيحية الرومانية، ومفهوم الغرب ذاته نبع منها، خلافا للمسيحية الموجودة في امبراطورية الشرق. وهذه المعتقدات هي ذاتها التي وظفت لتبرير عمليات الاحتلال وهداية العالم غير المسيحي. وبعد ذلك، حل العلم محل الدين كتبرير للهيمنة على الشعوب الأخرى. وإلى فترة الحرب العالمية الثانية، كانت فكرة التفاوت البيولوجي بين الناس تعد جزءا من (حقائق علمية) نشرها على نطاق واسع علم ما بعد الداروينية، لا سيما في البلدان البروتستانتية. وفي الدول ذات الثقافة الكاثوليكية، مثل فرنسا، فإن فكرة (رسالة الغرب التاريخية) هي التي ساهمت، بالأحرى، في تبرير العملية الاستعمارية. (وهي مهمة تحضيرية) تروم هداية الشعوب -التي لا تزال تعيش في الظلمات والشعوذة- إلى الأنوار). إلى أن يقول في كلامه المفعم بالشجون: (أما أولئك الذين ينادون بنهاية التاريخ، فإنهم يرون في تقييد الدول الغربية بقوانين الاقتصاد، السبب الموضوعي الكامن وراء هيمنتهم على بقية العالم. وقد حلت محل هذا الاعتقاد المنظمات الدولية والأوربية، التي تعمل على نشر مزايا الاقتصاد غير المنظم المفترضة في العالم بأسره).¹

إن نظام الحكومات المتعددة، الذي يسمح لكل حكومة أن تسلك سلوكا خاصا بها، يقود العالم إلى الدمار بخطى بطيئة تتسارع يوما بعد يوم. يقول أنتوني غدنز: (لم يعد بوسع الحكومات، على سبيل المثال، أن تحد من

انتشار مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، ولا أن تسيطر على آثار الاحتباس الحراري للأرض، ولا أن تنظم التقلب في سوق المال).^١

الرؤية الاجتماعية الحديثة تؤكد على حاجة العالم إلى حكم عالمي موحد.^٢ إن الشكل الذي يقترحه الخبراء هو طبيعة متعددة الجنسيات موحدة الجهود. وقد بدأت بالفعل خطوات في هذا الطريق عن طريق قيام منظمة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي.

وهذا التوجه لا مجال للاعتراض عليه، بالنظر إلى وضع المشكلات العالمية الخطيرة وفداحة التحديات التي تهدد الحياة بأسرها في الكوكب.

ولكننا نسأل: ما المقصود من الحكم العالمي متعدد الجنسيات؟ هل يقصد به الظاهر المتبادر منه: أي سعي بني الإنسان في شرق الأرض وغربها، أيا كانت جنسياتهم، إلى تلك الأهداف المشتركة؟ لا يمكن أن يكون هذا المقصود؛ إذ ليس له معنى جديد محصل زيادة على ضرورة توحيد البشر في حكم عالمي موحد، أي نفس المعنى الأول.

لا بد أن يكون المقصود من تعدد الجنسيات، أي تعدد الحكومات المحددة بتلك الجنسيات، بما يعنيه هذا من تعدد الأنظمة السياسية.

وهنا لا يمكن ألا نتأمل في هذا الكلام؛ لأن تعدد الأنظمة يفرض على أرض الواقع تعدد السياسات والمواقف، تعدد الآراء، وقد يكون منها آراء مصيرية خطيرة.

^١علم الاجتماع ص ١٥١.

^٢علم الاجتماع ص ١٥١.

ومن هنا نرى أن التجارب الموجودة لحد الآن - كمنظمة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي - لم تقدم إلا حلولاً جزئية. ولم تؤد لحد الآن إلى تغيير ملموس يذكر، على صعيد تلك التحديات الكبيرة التي تهدد وجودنا في الكوكب، إضافة إلى استمرار تلك التحديات في تصعيب الحياة فيه.

إن الحكم العالمي لكي يحقق نتائج ملموسة، وبعيدة وجذرية، لا بد أن يحتكم لمبدأ الموقف الواحد. وهذا لا يتم إلا بأن يكون ثمرة لنظام إيديولوجي واحد.

وهذا الكلام وإن كان مجابها بالنفور والإعراض في كافة الأمصار. ولكن مما لا شك فيه أن القوى السياسية العظمى تؤمن بوجهته اليوم. ويتجلى هذا بسهولة في مواقفها، وإن أعلنت أنها تحترم حق كل دولة بمفردها في تقرير مصيرها. اليوم لا حق لكل دولة في أن تقرر مصيرها منفردة؛ ولسبب واحد: لأن مصيرها يؤثر شئنا أم أبينا في مصير العالم كله. العولمة اكتسحت الأرض برمتها جاعلة منها قرية صغيرة. وتصرفاتنا في الكوكب صارت أشبه بتصرفات المسافرين في سفينة واحدة، يمكن لتصرف يأتي به أي مسافر أن يؤدي إلى غرق السفينة برمتها. يقول كارل ساغان: (كان من الواضح أنه يمكن استخدام مهارتنا للشر وللخير أيضا. لكن لم يحدث إلا في وقت حديث جدا، أن اتضح لوعينا أنه حتى الاستخدام الحميد لذكائنا وأدواتنا يمكن - لأننا لسنا بالذكاء الكافي لتنبأ بكل النتائج - أن يضعنا في خطر)¹. ويقول أيضا: (لقد أصبحنا) أي البشر (مفترسی المحيط الحيوي منتزعين لأنفسنا كل حقوق الغطرسية. نأخذ دائما ولا نعيد الحال إلى ما كان عليه أبدا.

وهكذا أصبحنا الآن خطرا على أنفسنا، وعلى الكائنات الأخرى التي تشاركنا الحياة على كوكب الأرض^١.

لابد لإيديولوجية ما، أن تسحب حق تقرير المصير الداخلي من كل الحكومات، وتبسط بدلا منه: حق تقرير مصير الكوكب.

إن الحكومات لن تقبل هذا الإجراء بصدر رحب. بالعكس تماما. كل حكومة ستبذل ما في وسعها لصد مثل هذا الإجراء.

ومن جهة نرى أن الديمقراطية الليبرالية لم تدخر وسعا في نشر رؤيتها حول تحديد مصير العالم، إعلاميا واجتماعيا وعسكريا. ولم تنزل منذ أكثر من قرنين تمارس تلك الحلول، بما أتيح لها من مقدرات دولية وإمكانات تقنية. ولكننا نرى أن العالم ازداد ترديا والكوكب ازداد تدهورا. وبرغم كل ما أتيح في أيدي الديمقراطية الليبرالية من إمكانات تحسد عليها، لكنها لم تقدم إلينا، نحن البشر، إلا تفاقم متزايدا في الأزمات والأوضاع السيئة. لقد أخذت الديمقراطية الليبرالية حصتها وكفى. حان الآن الوقت لكي نمارس تجربة أخرى، ونحاول أن نبشر بها في العالم كله، وبمستوى لا يقل عن ما نالته الديمقراطية الليبرالية من إمكانات التوسع والسيطرة والتغيير. فلنجرب إيديولوجية أخرى، ولنقدم لها نفس الفرص التي فتحناها عن طيب خاطر للديمقراطية الليبرالية، فخبث آمالنا وتخيب. فالكوكب لم يعد يحتمل المزيد من الخيبة.

جربوا الإسلام. ليس إسلام الفتوحات التوسعية وإسلام خلفاء البطر والتترف، بل الإسلام الحقيقي، الذي لم تفسح له سوى مرحلة تأريخية، تعد،

^١ بلايين وبلايين ص ١٩٦.

في زمن التأريخ، كلمح البصر، ثم حبس بين الكتب حبرا على ورق. جربوا إسلام السلام الذي يدعو لنفسه بمنطق الكلمة الحقّة، لا بمنطق السلاح ولا بمنطق المخادعة. جربوا هذا الإسلام الذي يمنع أن ينشر نفسه عسكريا. جربوا هذا الإسلام الخفي، الذي كومت عليه أطنان من الأستار، بما فيها أستار تتقمص هويته هو نفسه. نعم إنها إيديولوجية قديمة، ولكنها من حيث التطبيق، إيديولوجية غير مدشنة، وتقترح حلا لكافة مشاكل العالم المعاصر. جربوها؛ لعلها محقة في مزاعمها.

(٧٧) التعصب لعدم التعصب

لقد رفضنا مبدأ الدكتور علي الوردي الذي يسوق له بمثل قوله: (إن المجتمع البشري لا يستطيع أن يعيش بالاتفاق وحده. فلا بد أن يكون فيه شيء من التنازع أيضا لكي يتحرك إلى الأمام).^١

هل من الضروري أن يكون في المجتمع تنازع لكي يتطور؟ هذه هي فكرة الديالكتيك، روح النظرية الماركسية التي تنص على أن كل تطور ما هو إلا وليد تصارع الأضداد.

ويقول الوردي أيضا: (إن التماسك الاجتماعي والجمود توأمان يولدان معا. ومن النادر أن نجد مجتمعا متماسكا ومتطورا في آن واحد).

ونحن نسأله: ماذا يقصد بهذه الكلمات: (تماسك، تنازع، تطور،

جمود).

^١ مهزلة العقل البشري ص ٢٠.

هل يقصد بالتنازع: أن يكون في المجتمع آراء متخالفة وأن يكون مسيرا برؤى وإيديولوجيات مختلفة؟ فيكون قصده من الجمود: لزوم رأي واحد ووجهة نظر فاردة تحكم المجتمع بأسره؟

فإن هذا الكلام كلام خيالي. ولا يكون معنى لقوله (من النادر أن نجد مجتمعا متماسكا ومتطورا في آن واحد). وذلك لسبب واحد بسيط: وهو أن من النادر أن تجد مجتمعا موحد الكلمة متحد الرأي، إلا في المجتمعات البدائية. وإنك أينما وجدت المدنية، وجدت الاختلاف والتراحم والتنازع في الآراء والتصورات، بل التطاحن بالأعمال والنقاشات. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يكون من النادر وجود المجتمع المتماسك والمتطور في آن واحد؛ لأن من النادر أساسا وجود مجتمع متماسك بهذا المعنى، أي منعدم الخلاف أو كالمندم. بل لعلنا لا نجد له مثالا واضحا له إلا مع التجوز والتسامح الشديد كأن نفترض اليابان مثلا مثلا.

ففي الحقيقة هذا الكلام يؤدي إلى عكس المطلوب؛ لأن معناه أن المجتمعات مع شيوع التنازعات والخلافات فيها، ولكن تجدها تنقسم إلى قسمين: قسم متطور وقسم جامد، ومع وجود التماسك في النادر منها، لا تجدها إلا متطورة.

إن هذه الرؤية مسيرة بوهم. وهذا الوهم هو الخلط بين مفهوم النقاش البناء ومفهوم التنازع والتصارع. فإن النقاش البناء وتعدد الآراء المفيدة من أهم عوامل تطور المجتمع وتقدمه إلى الأمام. وهذا النقاش إنما يكون مع تماسك المجتمع وتآلف أجزائه فيما بينها.

أما التنازع والتصارع، فهو مفهوم آخر. وعندما يحل مصداق هذا المفهوم في مجتمع ما ويعصف فيه، فإن كل شيء يمكن أن يكون متوقعا: يمكن أن يؤدي التصارع إلى تقدم المجتمع وتطوره. ويمكن في الوقت نفسه أن ينهار تحت وطأة التجاذبات والتناهشات، ويتدهور، بل ويباد عن وجه البسيطة. والحضارة الإنسانية تزخر بالشواهد على هذا.

وهنا نسأل: ألا يؤدي هذا إلى اضمحلال التعصب؟

فلنأخذ الجواب من الدكتور علي الورددي. إنه يقول: (تشير الأبحاث الحديثة إلى أن التعصب صفة أصيلة في العقل البشري، وأن الحياد أمر طارئ عليه). وقال أيضا: (فنحن لا يجوز لنا أن نعجب إذن من مثل هذا التعصب في عقل الإنسان. الأولى بنا أن نعجب من وجود الحياد فيه)¹.

ترى ما هو السبب في ذلك؟ بإمكاننا أن نفسره بطريقة عقلية. مبدأ (قبول الآخر) هو أمر غير متحقق في الواقع الاجتماعي، ولا يبدو، بالنظر إلى طبيعة النفس البشرية، أنه يمكن أن يقع. إن الممكن والواقع فعلا في المجتمع في أحسن الحالات: هو التعامل الودي مع الآخر، واحترامه، واستعمال الأدوات الحضارية معه، واعتماد التفهم والتعاطف مع انتمائه، والمنهجية الموضوعية في النقاش، والحرص على إبعاد الانفعالات اللامدروسة وتولد الشحناء..

380

وكل هذا ليس من قبول الآخر في واقعه، بل معاملته بالتعايش القلبي والرفض العقلي.

¹ مهزلة العقل البشري ص ١٣٤.

فلنطرح عنواننا بحثيا: (التعصب إلى عدم التعصب)، ونشير له إشارة مجملة. إن هذا البحث يؤسس على كون مبدأ (عدم التعصب) الراجح حاليا في الثقافة العالمية، هو مبدا يناقض نفسه بنفسه، وصحته تعني فساده. ولماذا؟ لأن هذا المبدأ يقوم على أن كل فكرة يحملها الإنسان، وكل اعتقاد يتبناه، يحتمل أن يكون في غير محله. أي من الممكن أن تكون الفكرة خاطئة ويكون الاعتقاد مغلوطا. وعلى هذا ينبغي أن نكف عن التصرف بدغمائية في سرنا وعلنا. ينبغي أن لا نعتمد قناعاتنا على أنها هي الحق الذي لا حق وراءه، وأن قناعات الآخرين هي الباطل جزما. كلا، بل الصحيح أن نأخذ القناعات ممزوجة باحتمال أن تكون هي الخطأ، فمن يدري، لعلنا نحن المخطئين لا الآخرون؟ يجب أن نمرس النفس على هذا السلوك، من باب التسامح وتقبل الآخر. هذه هي القناعة التي يروج لها كثيرا حول (عدم التعصب)¹.

ولكننا نقول: إن التسامح وتقبل الآخر يمكن أن يتمان، دونما حاجة إلى هذا التساهل في اعتماد المبادئ والقناعات، التي كونها واجتهدنا في التأسيس لها تأسيسا قويا بقدر الوسع.

وإلا، فإن فكرة (عدم التعصب) هي نفسها اعتقاد وقناعة قد كونها الإنسان الغربي لنفسه. فإذا قال: أنها الفكرة الحق التي لا حق وراءها، قلنا: هذا هو عين التعصب الذي تفر منه. وإن قال: إنها فكرة تحتمل الصحة والخطأ بنفس النسبة، قلنا: فلماذا إذن لا يترجم هذا الاعتقاد في سلوكك حيالها؟ لماذا نجدك متعصبا لفكرة (عدم التعصب) لدرجة عدم تقبلك للمتعصب؟ هل أنت

¹ انظر: النظرية السياسية في الإسلام ج ١ ص ١٨٨.

على استعداد لتقبل المتعصب؟ إذا تقبلته إذن نقضت مبدأ (عدم التعصب)، لأنك قبلت بنقيضه.

ومن الناحية التشريعية، المقنن لا مشكلة له مع هذا الواقع الذي يفرض نفسه قسرا. لا مشكلة للمقنن مع واقع تعدد القناعات والرؤى وتعصب كل إنسان لقناعاته ورؤاه هذا النوع من التعصب، أي تبنيها ورفض ما عداها فكريا وعقليا، دون أن يترجم هذا الرفض الفكري إلى تصرفات اجتماعية، تهدد أمن وراحة المجتمع والأفراد.

إنما المقنن ينظر بقلق إلى ناحية واحدة: ليست هذه الناحية هي انتماء الإنسان نفسه، بل هي: الإعلان عن انتمائه.

لأن الإنسان إن لم يختر الإعلان عن انتمائه، فلا شأن لكل إنسان به. أما إن أعلن عن هذا الانتماء، فهنا يضطر المقنن أن يلتفت إليه، ويتفحصه بنظرة اجتماعية. لأن كل إعلان للرأي العام لا يخلو من ردود فعل. إن ردود الفعل كثيرا ما لا يكون لها أهمية في هذا الجانب. ولكن بعض ردود الفعل من الممكن أن تسيء إلى المجتمع بنحو ما، ومن الممكن أن تسيء إلى القانون العام نفسه. ينبغي أن يلتفت المقنن إلى هذا الأمر ويدرس الإساءة المتوقعة. وهل ينبغي أن يغمض النظر عنها أم ماذا؟

وبالمناسبة: نلفت النظر إلى الاعتقاد الساري بأن تبني الإلحاد هو رفض مطلق لسائر أشكال التعصب. يقول دو كنز بفخر بأن أي محاولة تنظيم للملحدين، هو أشبه بمحاولة إنشاء قطيع من القطط (شيء مستحيل، حيث هم

معتادون على التفكير المستقل، وعدم الانصياع لأي نوع من السلطات الفكرية¹.

والقارئ اللبيب يعرف، أن مدح الإنسان لطريقة تفكيره، ومباهاته هكذا بما اختار من نمط لحياته وللاعتقاد الذي يسيره، هذا بحد ذاته يشعر بعبودية لاإيديولوجية ما. فالملحد ليس حرا في فكره كما يظن، بل هو عبد لفكرة الحرية ولهاجس الاستقلال الإيديولوجي.

إذن الإنسان ذو الإرادة والشعور الواعي لا مناص له من أن يحدد مع نفسه موقفا فكريا، بوعي أو بدون وعي. إن الذهن هكذا يعمل. إن بإمكانه أن يكون عبدا وأسييرا للكتب المقدسة، أو بإمكانه أن يكون عبدا لكتب دوكنز ومن على شاكلته. في الحالتين لن نقول عنه: أنه حر التفكير بالمعنى المطلق.

ولكن هذه العبودية الذهنية اللاإرادية، للإيديولوجيات المختلفة، يمكن أن تكون، بنسبة ما، معبرة عن إرادة مستقلة واختيار حر. وذلك بطريقة واحدة، وهي أن يجيل الإنسان فكره في نفس تلك المباني والإيديولوجيات. وهذه العملية هي المحركة لقناعاته الشخصية مع أو ضد الانتماء المعين - حتى لو كان الانتماء إلى اللاإنتماء - وتلقائيا سيتولد الانسجام أو المعاندة بين الذهن وبين الفكرة. وبذلك لا تكون الفكرة مستحوذة على تفكيره، بل تكون من عوامل ارتقائه الفكري أو انحداره الخلقي، حسب اختياره لطريقة التعامل مع الفكرة.

¹ وهم الإله ص ٨

ونشير هنا عرضاً بأن استحالة تنظيم الملحدين، التي زعمها دوكنز، ليست إلا مبالغة أخرى تضاف إلى رصيد مبالغاته. ولو راجع التاريخ والسياسة، كما راجع كتب البيولوجيا وكتابي العهد القديم والعهد الجديد، لو راجعها، لعرف بسهولة أن تنظيماً من هذا النوع ليس ممكناً فحسب، بل واقع أيضاً، مدنياً وعسكرياً.

(٧٨) الجميع قادر على ذلك

من الملفت للنظر إصرار دوكنز على هذه العبارة حول علاقة الإنسان بالدين: (ما عرفت أنني أقدر على ذلك)^١. يقصد أن الإنسان لا يعرف أن بإمكانه نزع الدين ورفضه وعدم اعتناقه؛ بسبب من أسلوب التربية الذي نشأ عليه. إن دوكنز إذ يورد هذه العبارة ويكرر إيرادها كل حين، يوحي بأنه قد اكتشف مجرة جديدة في الفضاء السحيق، أو كأنه وقع دفعة واحدة، على حل شامل، لجميع مسائل هلبرت الرياضية.

وما عرف دوكنز أن رجال الدين أنفسهم يؤكدون هذه الحقيقة، ويرددون صباحاً ومساءً أن ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: ٢٥٦]. مسألة الدين نفسها هي مسألة خيار لا مسألة قهر وإجبار. الإجبار إن طال المظاهر الخارجية، فلا سلطان له على النوازع النفسية الدفينة. وأن الدين الصحيح نفسه، لا يعد الإنسان متديناً إذا كان مقهوراً على اعتناق الدين، بل يجب أن ينشأ اعتناقه له عن قناعة حرة، لا عن إكراه وإجبار. اختيار الدين أو رفضه مسألة تابعة لأمرين معاً: الأول: أن يحدد الإنسان موقفه من الرشد ومن الغي،

بمعنى أنه إذا عرف الرشد رشدا والغي غيا، فهل يختار الرشد أم الغي. الثاني: أن يدرس كلا الموقفين بتمعن: موقف قبول الدين وموقف رفضه، ويشخص، عن فهم وتدبر، أي منهما هو المحقق للرشد، وأي منهما هو المحقق للغي في الواقع ونفس الأمر.

إن النفس الآدمية إذا سلكت هذا المسلك لا مندوحة لها من تبني أحد الموقفين. فلنفرض جدلا أن الرشد كان مع الإلحاد وإن اختيار الإنسان هو أن يكون في موقف الغي لا الرشد، فإنه هنا يكون قد تبني الدين قسرا، لا لأن الدين قد فرض عليه فرضا، بل لأنه قد اختار أن يلزم الغي أي كان موضعه.

إذن فالنفس قادرة على هذا. ولا بد أن تكون قادرة على هذا وإلا فلا معنى للدين نفسه. وليس هذا بالاكتشاف العجيب الذي ينبغي للبشرية أن تقف بخشوع له كلما تذكرته. بل هو ما أكد عليه رجال الدين المنطقي، ويؤكدون طوال العصور المتطاولة.

(٧٩) إيديولوجيا التماسك

يحدثنا دوكنز بمدى ما أثارته تصريحات العالم الفيزيائي أينشتاين حول فكرة الإله من ردود أفعال، وكيف أن شهرته العلمية لم تحل دون إثارة السخط بين الناس، (ارحل، عد إلى ألمانيا)، (توقف عن محاولة هز إيمان الشعب الذي آواك). ذلك اننا نجد بأن أينشتاين يصرح بتصريحات تبدو متناقضة حول هذا الموضوع، ففي الوقت الذي نجد منه تعبيرات مثل (الله لا يلعب النرد)، ومثل (العلم بدون دين أعرج، والدين بدون علم أعمى)، نجد

في الوقت نفسه تصريحات تفيد بعدم إيمانه بفكرة (الله الشخصي). ويجهد دوكنز في تفسير هذا التناقض الظاهري في موقف أينشتاين^١.

ولكنني أعتقد أن المسألة واضحة لا تحتاج لعناء في فهمها: فأينشتاين بعقريته، ومن خلال دراسته الاستثنائية للكون، أدرك أن هكذا نظام لا يمكن أن يقوم بذاته، بل لابد أن يكون قائما بغيره، بقوة جبارة يتكئ وجوده على وجودها. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، عندما تأمل في (الله) حسب ما تصوره الكتب السماوية المحرفة، وجد أن التصوير الذي تقدمه هزيل، لا يرقى بحال لمستوى القوة العظيمة التي أحس بقيام الكون عليها. فكان من الطبيعي أن نجد هذا التناقض في كلماته. والله أعلم.

المهم؛ إن أينشتاين بتصريحاته، قد أوجد نوعا من الإرباك، في مجتمع لا يقيم وزنا عظيما لوحدة الانتماء وترابط الأهداف. مجتمع السوق الحرة والتحرر الليبرالي. ومن المؤكد أن الإرباك الذي ستحدثه تلك التصريحات وهذا الإعلان، سيكون مضاعفا إلى ما لا يحمد عقباه، في مجتمع تقوم فلسفته: على أن كل فرد منه يشكل مع باقي الأفراد بنيانا مرصوصا يشد بعضه بعضا.

طبعا إن القارئ قد يجد في مثل هذه المواقف الاجتماعية نوعا من التعصب وعدم الاتزان. لا يهمنا الاعتذار عن هذه الظاهرة أو تبريرها أو الوقوف معها أو ضدها. الذي يهم أن هذه النزعة -نزعة الرفض الاجتماعي للجهر بالانتماء الشاذ والغريب عن الانتماء الكلي- هذه النزعة موجودة في الطبيعة البشرية، ومن شأنها أن تهدد أمن واستقرار الجماعة. ولهذا، فإنه ينتظر

من مشرع القوانين أن يتعامل مع هذه الظاهرة ويشرع لها القوانين المنظمة لها. وكلما كانت فلسفة المجتمع مبنية على التماسك -لا التفكك واستقلال كل وحدة بشأنها- كلما توجب التشدد في هذا الجانب.

ثم إننا نجد بوضوح وبأدنى نظرة إلى مجتمعات عصرنا الراهن، بأن أمثال هذه التصريحات، في الأعم الأغلب، تطرح في الساحة على سبيل الاستفزاز. فهي موجهة أصلاً لقلقلة التماسك. بقصد أو بدون قصد. وبعد أن توضح لنا: أن نشر الاستفزاز باسم حرية الرأي، أمر يسوق له بشدة في الإعلام العالمي، وينظر لوجهته بل ويحترم إلى حد القداسة. وأن نتيجة هذا كله نجدها بوضوح، بمجرد متابعة نشرات الأخبار. نتيجة هذا احتدام النزاعات الاجتماعية الوبيلة، التي لا نفع فيها إلا النزاع. الخلاف لأجل الخلاف والصراع لأجل الصراع. فيتترك الناس معاولهم وأقلامهم وسائر أدوات حرفهم، ويتركون البناء والعمران وتطوير البلد، منشغلين بالمهاترات والمنازعات التي تطنطن بها العبارات الرنانة من مثل (رأبي، ومن حقي أن أعرض رأبي بفخر وأن أدافع عنه)، فيقول الآخر (بل رأبي أنا وما رأبيك إلا سفاهة محلها تحت نعالي). ويتأزم النهاش حتى يصل أحيانا إلى سفك الدماء وتعريض الأبرياء. كل هذا ولو دقت في رأيه لوجدت أنه هواء في شبك لو خلي وشأنه، لا يدق مسمارا واحدا في بناء البلد، ولو أجلت النظر في رأي المقابل لما وجدته بأحسن منه. فالصراع لأجل الصراع كما قلنا. ولو احتفظ كل منهما برأيه لنفسه ومضيا على الرأي الموحد الذي يجمع دستور الأمة، ولو دارى كل منهما انتمائه بينه وبين نفسه، مركزا في العلن أن لا يشكل فجوة في جسم الدولة، لو فعلا ذلك، لخدما البلد وعمره بأفضل مما ضيعا ثمين

الوقت في الصراخ والعجاج التافه الفارغ. ناهيك عما يحتمل تضييعه علاوة على تضييع الوقت.

علينا إذن أن نلقي في روع الناس: أن يحذروا أشد أنواع الحذر، من افتعال هكذا فتن، في مجتمع يسوده الرفاه والتماسك. هذه الممارسات تضر ولا تنفع في مجتمع الرفاه. وهي من أشد العوامل في نخره وهدمه. لقد عرفنا أن الشريعة الإسلامية تجهد في بناء مجتمع متماسك. إن رؤيتها الإيديولوجية -عكس الليبرالية- لا ترى التقدم في التفكك والتنافس، بل في التآصر وتأكيد اللحمة وجعل المجتمع بأسره كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا.

إن الإسلام يقدم امتيازات فريدة للمواطن الإسلامي. فقد عرفنا أنه يتعهد له بالغنى الدائم، من ناحية الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والغريزية. فإذا كان الإسلام وفيما بمقتضى هذا التعهد من جانبه، فمن حقه أن يملئ شروطه بالمقابل.

إن شرط الإسلام هنا بسيط ومنطقي. طالما أنك محتكم للحكومة الإسلامية وتنعم بحكمها وتتمتع بسائر امتيازاتها، فالمطلوب منك أن تبقى على عقيدتك اللا إسلامية السماوية التي ولدت عليها، بشرط أن تدفع ضريبة مالية. لأن المجتمع مجتمع تماسك وتلاحم وتوحد. وليس من العدل أن تعتنق الرؤى التي لا تؤمن بوجهة مبدأ (اقتصاد الفرص المتكافئة)، ومع ذلك تملأ جيوبك من الأموال المفاضة وفق هذا المبدأ. كلا، إما أن تقبل المبدأ بأسسه التي قام عليها، أو تسدد ضريبة مالية معقولة. ولا مشاحة!

أما المواطن المسلم، فالإسلام يتعامل معه بطريقة أخرى. إنه يقول له: طالما أنك متنعم بسائر امتيازات الإسلام، وطالما أنني أتعهد لك بالحياة الكريمة بأفضل صورها، وأكون وفيًا بضمان استقرارك المالي والاجتماعي، طالما أنك محتكم لحكومة الإسلام، فإن لك أن تعتقد ما تعتقده بينك وبين نفسك، كذلك لك أن تدافع عن ما تعتقده بمنتهى الحرية، ومن على المنابر وشاشات التلفزيون ومؤتمرات الثقافة والفكر. لك أن تصرح بالفكرة الإلحادية المعينة وتطرح الأدلة على وجهة تفكير ما مناهض للإسلام. لك أن تطرح الإشكالات على الإسلام وتناقش فيه وتأخذ وترد بشأنه، كفكر وعقيدة وسلوك حياتي، وأن تسمع ردود المناقشين وتردها.

نعم الإسلام مشتمل على أن يقبل سائر هذه التصرفات من الفرد المسلم، ما لم تتوفر عناوين أخرى مثل أن تحدث مضاعفات خطيرة في المجتمع، أو يحدث تهديد لأمن وسلامة الناس وغير ذلك.

ولكن الإسلام لا يتسامح بأمر واحد في هذه المسألة. إنه يقول لهذا الإنسان المعتقد بما يخالفه، ويجهد في طرح وجهة نظره المخالفة، يقول له: من الممكن جدا أن أقبل كل هذا منك، من باب أن (ناقل الكفر ليس بكافر)، ولكن من غير المسموح لك البتة أن تضرب سمعة الإسلام، بأن تعلن انتماء مخالفا له.

وكما جاء في المقدمة القانونية التي وضعها الدكتور محمد حسين منصور: (يقوم القانون بتنظيم سلوك الأفراد في الجماعة. فالقاعدة القانونية قاعدة سلوكية بمعنى أنها تنصب على الاهتمام بسلوك الإنسان أي بعمله الظاهر، ولا تهتم بالاعتقاد والنية والمشاعر والأحاسيس الداخلية أو النوايا.

فالقانون ظاهرة اجتماعية لا يهتم إلا بما يظهر في المجتمع من أفعال الجوارح أي بالسلوك الخارجي للإنسان أما الظواهر الداخلية أو ما يدور في الأعماق من مشاعر ونوايا وأحاسيس، مثل الحقد والكراهية، فلا يهتم بها القانون إلا إذا كانت وراء تصرف خارجي، كالسرقة أو القتل، فهنا يعتد القانون بالنية^١. بل الإسلام يتقدم خطوة في هذا الطريق كما عرفت.

إن إعلان الانتماء المخالف للإسلام هو غير نفس مخالفة الإسلام. فليكفر الإنسان بالإسلام علنا بعيدا عن حكومته، فليكفر في داخل حكومته في سره. فليفعل هذا وحسابه وعقابه على الله. أما أنه يكون جسما غريبا في داخل المجتمع الذي يشد بعضه بعضا، فليس هذا إلا فجوة في البناء. إن سائر اللبنة لن تتعامل مع هذا الفرد إلا باعتباره فجوة في البناء. لن ينفع أن نربي الناس على تقديس التآصر التام بينهم، وأن نطلب منهم، في الوقت نفسه، التعايش مع فكرة وجود الفجوات بينهم. هذا تناقض صارخ في الأيديولوجية.

(٨٠) النظم أم البعثرة

الفكرة المهيمنة على الفكر الغربي حول التعددية الدينية أو حرية الفكر الديني، حالها حال كل الأفكار العامة التي تسود الآن، ما هي إلا رد فعل آخر، تجاه عقدة نفسية تاريخية.

محاكم التفتيش المرعبة، اسم تصفر له الوجوه، وترتعد منه السيقان. مؤسسة كهنوتية أنشأت لغرض توحيد العقيدة الكاثوليكية^٢. نظام بوليسي

^١ المدخل إلى القانون ص ١٣.

^٢ التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا ص ١١.

رهيب يعذب الإنسان باسم الرب، يحرق الأجساد الحية، يقطع الأوصال، يلغي الهوية والوجود من الاعتبار.

كل هذا وفق نظام مؤسس على اللامنطقية الصرفة، مؤسس على استحسانات القساوسة وتشهياتهم. قد يكون مفكرا سياسيا لا يروق للنظام، فمن السهولة اتهمه بالهرطقة وإحراقه، حتى لو صرخ بأعلى الأصوات أنه كاثوليكي مؤمن. قد تكون امرأة شابة ترفض أن تدعن لمطالب جنسية خفية، فإن اتهمها بالسحر وجرجرتها عبر الطرقات، تنهال عليها اللعنات والحجارة، إن لم يكفل جعلها أمثلة لغيرها، فسيكفله إلقاؤها في أمواج المياه العميقة. إنها إذا نجت من الغرق فهذا يكشف عن كونها ساحرة فعلا، ومستحقة للقتل فورا. أما إذا لم تنجو، فهذا يعني أنها بريئة. ولكن يعزينا أنها ستذهب إلى فردوس الرب. فلتترقد روحها بسلام، آمين!

نعم، من حق الإنسان في أوروبا أن يشمئز من فكرة المجتمع المتماسك عقديا، حتى وإن لم يكن هذا محتكما، ولو بشيء يسير بمقدار شعرة، لتلك التصرفات البوليسية المخيفة في عصر محاكم التفتيش.

ولكننا قد قررنا أن لا نوجه قلم التقنين بمنطق العقد النفسية. إننا نوجهه بمنطق الواقع الاجتماعي. وقد عرفنا أن الفكر الإنساني، في ظل الحكومة الإسلامية، يكون في الفكر حرا، ومنطلقا، دون شجب أو تقريع، حرا قلبا ولسانا. ما لا يكون حرا ليس الفكر، بل إعلان الانتماء. ويمكن تحري العديد من التبريرات الاجتماعية، التي تحدو بنا إلى عدم التساهل، مطلقا وأبدا، مع إعلان الانتماء المضاد للانتماء الجماهيري العام، في مجتمع مؤسس، بكامل أبعاده ورؤاه، بمنطق التكافل والتآصر.

ولكن لنكتفي الآن بجواب واحد: الصراع القيمي:

في الدراسة التي أجراها هورتون وليزلي، في محاولة إيجاد صيغة تكاملية لتفسير أسباب الإجرام والانحراف في المجتمع، نجد مفردة (الصراع القيمي). فبحسب طرح هذين الباحثين، إن المجتمع الذي يحدث فيه تصادم بين القيم، يشكل بيئة صالحة، ومرعى خصبا، لإيجاد الانحرافات والجرائم. فعلى سبيل المثال: نجد أن البغاء والإدمان والقمار، سلوكيات تختلف النظرة المقيمة لها في المجتمع الأمريكي. في أمريكا لا تجد إجماعا على استهجان تلكم التصرفات من قبل الجميع؛ إذ تجد من بين الناس من لا يرى فيها خلافا أخلاقيا أو اجتماعيا.

ومنحى (الصراع القيمي) الذي يشكل جزءا هاما من هذه النظرية، يبين أن مجرد عدم إجماع الرأي هذا، يشكل، بحد ذاته، سببا رئيسيا لظهور الانحراف والجريمة في المجتمع.

يقول الكاتب في (علم النفس الجنائي): (فصراع القيم يجعل الخط الفاصل بين الانحراف والسوء دقيقا للغاية، وبخاصة في مجال العمل. أو بمعنى آخر: الحدود بين ارتكاب الجريمة وبين متطلبات نجاح الفرد في أدائه لمهنته. ويتضح ذلك في المجتمعات الغربية عموما؛ حيث يكثر عبور الأفراد لهذا الخط، وبالتالي تزداد نسب الجرائم بمختلف أشكالها. فكثرة الجرائم في المجتمع الأمريكي، على سبيل المثال، تعد مسألة طبيعية؛ لأن ثقافة هذا المجتمع تقوم على إبراز قيمة النجاح بأي أسلوب في ظل منافسة عنيفة بين الأفراد)¹.

¹ علم النفس الجنائي ص ١٣٦.

وهنا، من أجل إلقاء الضوء الكافي على موضع البحث، نحتاج إلى أن تتم هذه النظرية بما أتمننا به نظرية (الفرص الفارقة). فنقول: إن اقتراف عبور هذا الخط الدقيق، والفاصل بين الانحراف والسواء، إذا تحقق في بعض الممارسات، فإن هذا بحسبه يكفي لانتشار الجرائم والانحرافات المختلفة الأخرى في المجتمع؛ لسببين يعملان معا: أولا: إن من أذنب بذنب يسهل له أن يذنب بغيره. السارق لا يتورع عن الغش، والقاتل لا يتورع عن الجرح والإيذاء. هذا أولا.

وثانيا: إن وجود الانحراف في المجتمع، يعني وجود جسم غريب في بنيانه يزاحم المساحة السليمة، ويجعلها مساحة شوهاء، مما يؤدي إلى فسح ثغرات صالحة لأن تملأ بأجسام غريبة أخرى.

فهنا: إذا كانت القيمة العامة العليا والكلية: هي انتماء المجتمع بأسره إلى نظام فلسفي معين، وكان المجتمع برتمه قائما على أساس رؤية كونية معينة، تشكل القاعدة المطردة في تبرير كافة العلاقات الاجتماعية، وتعتبر الدعامة الوحيدة، في تنازل جميع الوحدات، عن جزء من احتياجاتهم ورغباتهم، لصالح احتياجات ورغبات الكل بمجموعه..

إذا كانت كل الأواصر الاجتماعية مبنية: على أساس إعلان الانتماء،

لفلسفة ما بعينها..

فبناء على منحى (الصراع القيمي)، واعتبارا بالنتائج الباهرة التي وصل إليها هورتون وليزلي، إن إعلان المخالفة لهذا الانتماء سيؤدي إلى شرح في بنيان المجتمع، يصلح لأن يمتد في كافة الاتجاهات بشقوق فرعية،

على شكل شبكة العنكبوت، مهددة البنيان بأسره أن ينهار ويستحيل إلى ركام.

إن إعلان المخالفة والرفض للأساس الفلسفي الوحيد، الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي برمته، ما هو إلا عبور صريح لهذا الخط الدقيق الرفيع بين الانحراف والسواء. فإننا نجد أن القيمة السائدة في المجتمع - كما هو مؤسس له - أن يعترف بالانتماء لفلسفته المفردة تلك. وإن الخروج عن هذه القيمة إلى القيمة المناقضة، يعني انبثاق مبدأ (صراع القيم) في المجتمع. أي بذر بذرة الجريمة والانحراف في المجتمع ورعايتها وإنمائها ونشر نسلها.

وليكن معلوماً أن نظرية هورتون وليزلي هذه نظرية تكاملية، بمعنى أنها لم تولد عن دراسة سيكولوجية فحسب، وإنما هي محتكمة للأسلوب التكاملي في بحث الظاهرة الإجرامية، الذي ينقب في مختلف فروع العلوم التي تهتم بدراسة الظاهرة في كافة جوانبها، أي دراسة الظاهرة، بمعرفة متخصصين في علوم: النفس، والأمراض النفسية، والعقلية، والاجتماعية، والبيولوجية، والقانون، وجميع العلوم الأخرى التي تتصل بالمشكلة¹.

إن القضاء على أسباب الجريمة وعوامل تكونها وانتشارها، ما هو إلا أحد أولويات المقنن، التي يسهر الليالي في سبيل تحقيقها. ومن هنا فإن التشدد في محاسبة إعلان المخالفة لانتماء المجتمع، لهو تشدد في محله وله مبرراته القانونية الوجيهة. ما هو أهم في نظر المقنن: أن يدرأ عن المجتمع الجريمة والانحراف ويحدها إلى الحد الأدنى الممكن، بقلع عامل أساسي في تكونها وانتشارها، أم السماح لكل من أراد أن يعلن بوقاحة: بأنه على الضد من

الأسس التي يقوم عليها المجتمع، المجتمع الذي يأكل ويشرب من خيره وينا من آمن تحت ظله؟ لم لا يضحى هذا الإنسان ويحتفظ برأيه لنفسه؛ طالما أن رأيه سيصنع زوبعة (تصادم القيم) التي تترى الجريمة في كنفها؟ لم لا يضحى هذا الإنسان هذه التضحية التافهة، التي تعود للمجتمع بتحقيق أبهى أحلام المشرعين ورجال الضبط والقانون: ألا وهو انقراض الجريمة من البلد، أو لا أقل انخفاض مستواها إلى الحد الأدنى الممكن؟ إن المقنن لا يطلب من الإنسان أن لا يؤمن بأي فكرة وأي مبدأ، لا يطلب منه أن يمتنع عن طرح الأفكار والرؤى المختلفة. فقط يطلب منه أن يتحفظ في إعلان الانتماء بما يضمن عدم حصول الصراع القيمي، وما يجره هذا من شيوخ الجريمة واستتاب الانحراف. وفي المقابل، فإن هذه التضحية لن تضره، بل ستعود عليه بالخير العميم؛ إذ أن المجتمع سيرد له التحية بأضعافها، وسيشمله بكافة امتيازات المواطن المثالي الذي اعتنق المبدأ العام عن إخلاص تام، وسيجعله وإياه سواسية كأسنان المشط، ويدرجة ضمن المواهب العامة معه على حد سواء: من فرص العمل، والتملك، والرفاه، والضمان الاجتماعي، وسائر أساليب العيش الكريم التي يتكفل بها. بلا شك أنها صفقة رابحة وعقد اجتماعي ضروري ومنتج لكلا الطرفين. ولا بد أن يقبل به، أو يحمل عليه قسرا شاء أم أبى؛ تقديمًا للمصلحة العامة وحرصًا على أمن البلاد واستقرارها وتماسكها.

(٨١) في الحقيقة: هل ترغب بالحقيقة؟

الحقيقة: هل تبقى مطلوبة للعلماني، حتى لو كانت مع الدين؟
العلمانيون أوجعوا رؤوسنا بأنهم طلاب حقيقة، وأن الدين خرافة.
نتذكر رأي دوكنز، حول أن معرفة الحقيقة تكفي لكي تكون لنا مثل عليا

ونكون منضبطين. ولا ننسى عبارة الدكتور علي الوردى: (لم يتكر العقل البشري مكيدة أبشع من مكيدة الحق والحقيقة)^١. فالحقيقة عند الوردى ليست إلا ابتكارا ذهنيا لتبرير أفعال البشر. فالإنسان لكي يقيس فعله يحتاج إلى مقياس. والمقياس المطلق هو الحقيقة. وهكذا، ففي كل تصرف بشري، يبرر الإنسان الفعل، لنفسه، وللآخرين، بمدى مطابقتها فعله للحقيقة. فلم تكن الحقيقة إذن سوى مقياسا ذهنيا لتبرير أفعال الإنسان.

ونسأل الوردى: ما هو الدليل على هذا الكلام؟

فراه يستشهد بأفعال كل فرقة وتصرفات كل ملة. ذلك أن المثل المختلفة، كل ملة ترى نفسها هي المحقة. وبالتالي فإن كل ملة تسوغ لنفسها ارتكاب مختلف الجرائم والموبقات، دفاعا عن هذا الحق الذي ترى نفسها عليه. وهذا يكشف عن كون الحقيقة أمرا ذهنيا، اعتبره المعتبرون واختلقه المختلقون، ثم سمحوا له أن يحكمهم. وربوا الأجيال تحت حكم نيره فاقتدى هؤلاء بهم.

طبعاً إن هذا الدليل من الوردى أول ما يقصف، يقصف نفسه. لأننا نسأله: هل إن هذا الكلام بطوله حقيقة أو ليس بحقيقة؟ إن قلت: حقيقة، نقول لك: إذن هو ليس سوى أمرا مختلقا يجب أن لا يهتم بنشره والتعرف به، وإلا تكون بهذا، أحد حملة لواء تلك المكيدة العقلية التي وصفتها. وإن قلت: كلا هو ليس بحقيقة. فنقول لك: إن الإنسان يتعامل مع اللا حقيقة بعدم الاهتمام العلمي. وبالتالي لا يعدو كلامك أكثر من خطابة شعرية تتهجم بها على الحقيقة، وليس كلاما علميا يلزم المنطق القويم.

^١ مهزلة العقل البشري ص ٤١.

والطامة الكبرى إن قلت (حقيقة ولا حقيقة معا). وهو منطوق هيغل الذي هزت عرشه الدراسات، ولم ينفعه انتصار الحكومات، ويات رويدا رويدا ينسحب عن ساحة البحث العلمي، فلا يذكر إلا في باب تأريخ النظريات والعلوم.

فالإنسان بطبيعته طالب للحقيقة. وهذا أمر وجداني. وأما ما ذكره من شواهد أفعال الجماعات والمذاهب المتخالفة، فهذا لا يعد استدلالا رصينا على صحة الحقيقة النسبية. فالحقيقة المطلقة موجودة، طالما أن هنالك واقعا خارجيا خارج أذهاننا. والمطلوب منا بحكم العقل أن نبحث عنها. وقد نوفق أو لا نوفق. ولكن لا يعني هذا أننا يجب أن نتخلى عنها من الأول.

وبحث الحقيقة النسبية له محله في الفلسفة ونظرية المعرفة. فليطلب هناك تفصيله. ولكننا هنا نتكل على وجداننا لنصدق بأن الإيمان بالحقيقة، واستحقاقها للمطلوبية، وجدارتها لأن يدافع المرء عنها، هو أمر صحيح لا غبار عليه.

ويقول دوكنز أيضا: (من المسلمات والتي يقبل بها الجميع تقريبا في مجتمعنا الإنساني.. بأن الإيمان الديني هو فكرة هشة وضعيفة أمام النقد ويجب إحاطتها بجدار سميك من الاحترام)¹.

وطبعا إن هذه ظاهرة ملفتة في سائر المجتمعات، باستثناء المجتمع الإسلامي، إذ نجد أن هذه الفكرة ليست من المسلمات إطلاقا. بالعكس نجد المسلم، تفكيراً وعملاً، يسلم بمتانة الأفكار الدينية، ويستشهد كل يوم بالإعجاز القرآني، ويقول (سبحان الله) أمام كل كشف علمي أو فلسفي يجد

¹ وهم الإله ص ٢٣.

فيه مظهرا من مظاهر التأييد للفكر الإسلامي. ألا يشكل هذا منها جيدا لهم، بأن الله الذي يلحدون به هو غير الله الذي عندنا؟ ألا يكفي لكي يعرفوا، بأن عليهم أن ينظروا للإلحاد بطريقة جديدة؛ لأن النظرية الإلحادية التي عندهم، تصلح لنسف الاعتقاد بالله بحسب تصويرهم له سبحانه بتلك الأديان، ولا تمس بحال من الأحوال تصور المسلمين بحسب الفلسفة الإسلامية المعمقة لمفهوم (واجب الوجود).

يدرك دوكنز ذلك. إنه يقول بعنف: (أنا أعلم أنك لا تؤمن بعجوز يعتلي الغيوم.. أنا لا أهاجم نوعا معينا من الآلهة. أنا أهاجم الله. كل الآلهة. أي نوع من الآلهة. كل ما هو خارق وما ورائي أينما وجد أو سيوجد).¹

المشكلة أنه لم يقدم بضاعة متناسبة مع هذا الإعلان. نعم هو قد تجاوز بتفنيده مستوى الفكرة عن الله، على أنه عجوز يعتلي الغيوم، تجاوزها إلى ما يصارع الفكرة اللاهوتية التوراتية والإنجيلية الموجودة الآن. ولكنه مع هذا لم يهاجم الله في الواقع. بقي يصارع وهمه حول الإله البعيد كل البعد عن التصور الإلهي في العقيدة الإسلامية. بقي معنى الله كما يثبته (برهان الصديقين) في الفلسفة الإسلامية مثلا، بقي صامدا بعيدا جدا عن مناقشات دوكنز. بل بقي معنى الله الذي يثبته برهان (المنطق الذاتي) صامدا لا يتزعزع قيد أنملة، برغم أن هنالك رأي، ينظر إلى هذا البرهان، على أنه أضعف البراهين المقبولة، في إثبات وتصوير القوة الغيبية الموحدة، التي يقوم العالم عليها. بل إن هذا البرهان كان ينبغي أن يكون شغل دوكنز الأساسي؛ باعتباره أحدث برهان أقيم لإثبات وجود الله. وقد أسس له وأقيم بالاعتماد على

الأبحاث والمعادلات الرياضية، المحترمة عند دوكنز وغيره. ولكنني لم أجد له إشارة له وكأنه -بل أكاد أجزم بأنه- لا يعلم بوجود مثل هذا البرهان. بل إن ذكره لاحتمال وجود الله على أنه احتمال (بعيد عن ٥٠ بالمائة)^١ يدل على جهله المطبق بمصطلح (الاحتمال المستقل والاحتمال المشروط)، الموضح بحسب الطريقة الاستقرائية، والتي يعتمد عليها هذا البرهان. وهذا البرهان أيضا لا يثبت إله التوراة والإنجيل المحرفين، وإنما يثبت الله الذي تصفه الفلسفة الإسلامية المعمقة، التي يجهلها أكثر الناس، بل أكثر المسلمين أيضا^٢.

كلا، دوكنز لم يهاجم كل ما هو خارق وما ورائي أينما وجد. لا سيما أن المسلمين لا يرون في الله قوة لا ورائية فقط. الله عندهم ظاهر في بطونه وباطن في ظهوره. التعرف على الفكرة الفلسفية الإسلامية عن الله تمنع الإنسان من عزل الوجود الإلهي عن الوجود ولو للحظة.

إذن نأمل من المسلمين أن يشكروا دوكنز على هذه الخدمة: خدمة إثباته لبطلان سائر الاعتقادات الدينية ما سوى العقيدة الإسلامية. بل في الحقيقة، إن تركيزه كان بالأساس على العقيدة المسيحية، باعترافه هو إذ يقول: (الدين المسيحي هو المقصود)، أي المقصود بنقوده وتهجمات، بمعنى أنه هو الذي كان موضع نظره في النقد والتفنيد. ويرر ذلك بقوله: (ليس لشيء إلا لكونه مألوفاً لدي أكثر من غيره)^٣. ويتكل في التعميم بأحكامه إلى جميع الديانات الثلاثة، على أساس التشابه بينها. ولعله سينصدم لو اطلع على

^١ وهم الإله ص ٥٣.

^٢ انظر: الأسس المنطقية للاستقراء ص ٥٠٢.

^٣ وهم الإله ص ٤٠.

مقدار النقد العلمي الشديد في العقيدة الإسلامية، للتصور الإلهي اللا إسلامي، ومدى البون الشاسع بين الله بحسب القراءات الإنجيلية، والله بحسب التفاسير الإسلامية المتينة.

لقد جمع دوكنز كمية غفيرة من (البراهين) المسيحية المثيرة للثناء حقاً، والتي يعتمد القساوسة عليها في إثبات وجود الله تعالى. ثم شرع يناقشها ليستنتج منتصراً: هذا ما عندهم لإثبات وجود الله^١.

ليست هذه أدلة حقيقية لإثبات وجود الله. دوكنز خلق إلهاً وهمياً ثم راح يحاربه. تعال للأدلة الحقيقية ولنر بريق النصر في عينيك مجدداً. وأما ما يسميه ببرهان التراجع، فلا أجد في كلامه رداً منطقياً مفهوماً له. أخذ فقط يلف ويدور حوله دون أن يبين نقطة الضعف فيه. وهذا البرهان بشقوقه الثلاثة التي ذكرها، على شدة اعتماد الكنيسة عليه، لا يشكل شيئاً مذكوراً، مع البراهين المذكورة في الاستدلالات الإسلامية.

وأود هنا الإشارة: إلى أن نبي الإلحاد العالمي دوكنز نفسه، يعترف، ويصنف نفسه، على أنه من الناس الذين لا يقطعون تماماً، مائة بالمائة، بأن الله غير موجود. (لست متأكداً من عدم وجود الله ولكن اعتقادي بأن الاحتمال ضعيف جداً. وأعيش حياتي بفرض أنه غير موجود)، وأنه مع هذا يميل إلى المرتبة التي بعد هذا: أي مرتبة أن يعلم علماً بمعنى (المعرفة) بأن الله غير موجود^٢. لاحظ المصطلح: (يميل). إمام الملاحدة العالميين يعترف بأن إلحاده غير يقيني. وليس هذا بالمستغرب؛ إذ نزع فكرة الله جذرياً من النفس

^١ وهم الإله ص ٩٩.

^٢ وهم الإله ص ٥٣.

البشرية، لم نجد لها وجوداً، إلا على صعيد الزعم فقط. فهذه الفكرة متأصلة في النفوس، جزء من تكوينها، فطرية على حد التعبير الديني. وحتى دوكنز يقر بأن مصادفته لإنسان ملحد عن يقين تام ستكون مفاجأة له^١. وهو يقر مدعنا بأن احتمال وجود الله أمر غير قابل للنقض. ولهذا فهو يسعى جهده لتقليل هذا الاحتمال وتوهين شأنه. وتجده لا يخفي تعصبه من (باسكال) الذي لفت النظر إلى مسألة في غاية البدهة: وهي أن هذا الاحتمال - احتمال وجود الله - مهما كان صغيراً، ينبغي أن يؤخذ به؛ لأن في رفضه خسرانا أدياً^٢. وهذا - على إجماله، وبغض النظر عن تفسيره المنطقي على ضوء نظرية المنطق الذاتي - من شأنه أن يفقد دوكنز أعصابه؛ لأنه لا يجد له جواباً مغنياً، فيجعل يتخبط بالقول: تارة بأن الله سيفضل شاكا شجاعاً على مؤمناً جباناً، وتارة بأن الآلهة متعددة بتعدد الأديان - وكأن هذا يعفيه من البحث والتفحص - طبعاً العقل يدرك أن من التهور بمكان، إهمال هذا الاحتمال - مهما استبعده - مع استبطانه للخطورة اللانهائية بهذا الشكل الواضح. ودوكنز يعرف أن العقل يدرك هذا. لكنه يفضل أن يصم إذنه عن سماع هذا التحذير اللحوق.

وبعد هذا لا يبقى في يده إلا أن يتعلل بأن الإيمان مسألة لا إرادية. ورد هذا بين إلى درجة الابتذال؛ لأن الرفض المتعجرف المصير على الإنكار مسألة إرادية. وأن الأخذ بالاحتمال الضئيل مسألة إرادية. يستطيع دوكنز وأمثاله أن يقول (إلهي أنا استبعد وجودك، ولكنني سأسعى جهدي لفعل ما يرضيك على فرض وجودك؛ لأن هذا الفرض إن تحقق، فهذا معناه الخسران

^١ وهم الإله ص ٥٣.

^٢ وهم الإله ص ١٠٦.

الذي ما وراءه خسران إن حاربتة في نفسي). بلا شك أن دو كنزها هنا، ومع التسليم بوجود الله، سيكون معذورا أمامه؛ لأنه اعتنى بأدنى احتمال، فإن حاله هنا لا يختلف عن الخادم الذي يحتمل احتمالا ضئيلا جدا، بأن سيده يريد منه خدمة معينة، فلا يصرف نظره عن ذلك متعللا بأن السيد لم يأمره، وكذا لا يفعل متعللا بأن الاحتمال ضئيل جدا. ففي هذه الحالة، إن وافق عمله إرادة السيد فعلا، يكون مستحقا للثناء، وإن خالف فكذلك يكون مستحقا للثناء كما هو واضح. وعلى هذا إن اعتنى دو كنز بهذا الاحتمال رغم يقينه بضعفه، يكون قد تصرف تصرفا حكيما، سواء أطابق الاحتمال الواقع أم لا. وإن أصر على إهماله، فبلا شك يدل تصرفه هذا على غباء مفرط؛ حاله حال من يراهن على وضع رأسه، بين شذقي التمساح الجائع غير المروض. إن التمساح - إذ يتائب هكذا - ربما يقضم ذلك الرأس لقمة واحدة، وربما كان تخمين صاحب الرأس في محله، وكان التمساح يعاني من شلل في فكيه يمنعه من إطباقهما لدقائق، وربما كان تخمينا مبنيا على ملاحظات موضوعية، كأن رأى بعينه طرائد شهية تمر بسلامة آنذاك بين الفكين، وربما أصاب الواقع فعلا، فوضع رأسه بين الفكين ثم سحبه سالما لم يصب بخدش. كل هذا لا يقلب الرأي، في أن صاحبنا هذا، قد تصرف بغباء مفرط، وخالف الحكمة والمنطق الرشيد.

(٨٢) كلمة سواء

من يلقي نظرة على كتب ريتشارد دو كنز، لا بد أن يلاحظ امتعاضه من اعتراضات المعارضين لنظرية التطور: إنهم لم يفهموا النظرية. والمصيبة أن نفس الامتعاض نجده عند المتخصصين بالقرآن الكريم، امتعاض موجه إلى من يشكل على القرآن: بأنه لم يفهم ويخبط خبط عشواء في إشكاله.

كلا الطرفين محقا. سمة بارزة عند الإنسان أنه يناقش دون تخصص. الكثيرين أخذوا فهما سطحيا لنظرية التطور وجعلوا يعترضون عليها، دون أن يكلفوا أنفسهم بالاطلاع عليها اطلاعا كافيا. وبالنتيجة: سواء أكانت النظرية صحيحة أم باطلة، ستكون إشكالاتهم عليها مضحكة وصيبانية في عين المتخصص. ونفس هذا نجده عند المعترضين على القرآن الكريم. ولن تكون الإشكالات المثارة عليه بأقل صيبانية وإضحাকা في عين المتخصص القرآني¹.

¹ إن أعظم قصة بوليسية تجري في العصر الحالي هي قصة نشوء الحياة. من الفاعل؟ هل هو الله؟ أم هو الانتخاب الطبيعي؟ إن سير الأحداث العجيب المترابط يشير بشكل أو بآخر أن المتهم الأول هو الانتخاب الطبيعي. ولكن ما أكثر ما نجد في القصص البوليسية أن سير الأحداث الذي اجتمع بشكل غريب وغير مفهوم ليضع شخصا بعينه في دائرة الاتهام، وأن من غير المنطقي أن نصرف الاتهام إلى غيره، ما أكثر ما نجد، بل دائما نجد في القصص البوليسية، أن ظنوننا - وأحيانا جزمنا- ليست في محلها البتة، وأن الظروف والوقائع قد تراكمت بشكل غريب ومثير، لتصرفنا تماما عن الفاعل الحقيقي، بشكل مقصود أو غير مقصود. ما أكثر ما نجد أن النظرية البوليسية قد أحكمت في حل معين، ليصدمنا الكاتب آخر القصة بنظرية مغايرة تماما، وهي في الوقت نفسه الحل الصحيح والمنطقي وقد صرف تجمع الأحداث غير المألوف أنظارنا عن رؤيته أو التفكير به.

هل الفاعل هو الله؟ أم الفاعل هو الانتخاب الطبيعي؟ لعل الانتخاب الطبيعي مجرد قاتل مأجور؟ أو لعله لعب دورا في الملابسات ولكن لم يكن هو الفاعل الأساسي؟ لعله تدخل عرضا وفعل فعلا يمس الوقائع من بعيد، ولكن تدخله شوش الأدلة فصرفت أنظارنا عن الفاعل الحقيقي إليه؟

في الحقيقة أنصح علماء التطور بشدة أن يكتروا من قراءة الروايات البوليسية. إنها ليست أدبا ترفيهيا زائدا هنا كما نرى. وتعالى الله عز وجل أن ينسب إليه القبيح من مثل الجريمة المتعارفة، ولكن الأمثال تضرب ولا تقاس أولا، وكل شيء مندرج تحت إرادته التكوينية، جل شأنه، ثانيا.

وهكذا يجلس كل منهما في خندقه الخاص ويرشق الآخر بما ليس فيه. ولو اتفقا على منطقة لقاء متوسطة، يسمع فيها كلا منهما ما من شأنه أن يزيل اللبس وسوء الفهم، لضرب كلا منهما رأسه على اندفاعه اللامدرّوس.

(٨٣) الشيوقراطية والواقع

ما يحتله الدين من أهمية في نظر المقنن الوضعي ينحصر في تأثيره -أي الدين- في المجتمعات وكيف يتفاعل الناس معه أو بدونه. جزئياً أو كلياً. وقد عرفنا أن المقنن لا يملك أن يصرف النظر عن الدين البتة.

وأما مسألة كون الدين يقف على أساس واقعي موضوعي، أو أنه مجرد أو هام شائعة، فهذا لا ربط له بعمل المقنن، بل له موضعه من الفلسفة واللاهوت. ولكن لا بأس أن نمر بإشارة عابرة بهذا الصدد الآن. ونقتصر على شيء مما يتناقل هذه الأيام بكثرة، في علم الظواهر الطبيعية.

فالمشكلة اللاهوتية التي يتعرض لها الفيزيائيون عادة -ويفترض بهم أن يبعدوا تأثير اللاهوت عن أفكارهم العلمية- أن من غير المنطقي، في منطق الاحتمالات المتعارف، نشوء الكون والحياة دون قوة عظمى عاقلة تتحكم في ذلك. إذ من السحاب الأول المتولد من الانفجار الكوني العظيم، نجد تفاوتاً لا يتجاوز ١ بالمليار بين المادة والمادة المضادة. من هذه النسبة بالغة الضآلة، نشأ الكون برمته، وبنسب متناغمة، بتوزيع يفقد قسطاً ضئيلاً جداً، من التجانس. والعجيب أنه لو لم يفقد هذا القسط الضئيل، ولو كان متجانساً تماماً، لما نشأ الكون. هذه الخسارة ضرورية جداً، فكأنها محسوبة ببالغ الدقة، لما يكفي تماماً، لكي تنظم الجاذبية حركة جزيئات الغاز، وبالشكل الملائم لحدوث الاندماجات النووية المطلوبة لتوليد النجوم وتوزيعها على المجرات،

بتوافق تام تماما كما ينبغي لها. ومن هذا التوافق توافق توزيع الأجرام في مجموعتنا الشمسية، وملائمة حجم الشمس وعمرها، والتوفر على العناصر المطلوبة تماما بغزارتها الكبيرة - المشتقة مع هذا من اندماج عنصر واحد: الهيدروجين - والذي يتناسب، بالدقة المطلوبة، مع تكون الماء، ونشوء الحياة على الأرض. كل هذا يبدو تجمعا للحظوظ السعيدة المتتالية، والغزيرة جدا، إلى حد غير مفهوم بالمرّة، ما لم يقف وراءه عقل مدبر!

هنالك جواب على هذه المعضلة ينقل عن الفيزيائي الشهير ستيفن هو كينغ. هو كينغ يقول: لم لا نفترض عددا هائلا من الأكوان، التي يكون لكل كون منها قوانين فيزيائية خاصة به، ويصدف أن قوانين الفيزياء في كوننا جرت على هذا النظم؟ إن كل تغيير في القوانين في باقي الأكوان عن قوانين كوننا، يمثل متغيرا في معادلة الاحتمالات هذه. إن مجموعة احتمالات كبيرة، تضم عددا كافيا من المتغيرات، لا يجد العقل صعوبة، في افتراض اشتماله على متغير واحد، ملائم من كل وجه. وهذا المتغير هو كوننا، الذي صدف أن كان بهذا النظم المثالي إلى درجة فريدة، تجعله كأنه صمم بقوة عاقلة لا متناهية العظمة.

وأول ما يشكل به على هذا الكلام: أنه موجه ضد برهان التصميم الذكي. وكما يبدو، فإن التصميم الذكي هو البرهان الرئيسي في اللاهوت المسيحي لإثبات الله تعالى.

ولكن هذا البرهان نفسه - برغم كونه من البراهين البديعة - يعد بحسب العقيدة الإسلامية ناقصا. وحتى بعد تميمه، لا يحتل في الأهمية عندها ما يحتله في نظيرتها العقيدة المسيحية. بل بالعكس، يعتبر الفلاسفة الإسلاميون

هذا البرهان أقل أهمية من باقي البراهين المقامة لإثبات الله، وإن كان يصلح بعد التتميم للقيام بتلك الوظيفة من جانب معين. وسبب هذا هو أنه يسير من المعلول إلى العلة لا بالعكس. وهم يقدمون عليه الكثير من البراهين التي تسير بالعكس، فبلا شك أنها أمتن وأروع.

وإنما أكدنا ذكر هذا البرهان لسبب جوهرى: وهو أنه صار بصيغته الناقصة - موردا للأخذ والرد في الكتب اللإلحادية والمشككة الأوربية والغربية. ثم إن هذه الكتب ترجمت، وتداولت في أيدي المسلمين غير المطلعين على البراهين الإسلامية، فاعتقدوا أن هذا البرهان المسيحي، بصيغته الناقصة، هو غاية الموجود من أدلة، لإثبات قدرة عاقلة، تحكم الكون برمته. فلنتأمل في مناقشة ستيفن هو كينغ.

إن أول ما يرد على مناقشته هذه هو أنها لا تنفي وجود الله، بل فقط تحاول أن تنعش الاحتمال بعدم وجوده حتى مع التصميم الكوني فائق الدقة. هو كينغ يقول: الكون مرتب بدقة عجيبة للغاية. والوجه المتبادر من هذا: أن ثمة عقل كبير قد وضع كل شيء في مكانه الصحيح. ولكن لا داعي للالتزام بهذا الوجه بشكل ضروري حتمي لا ينفك ولا يقبل النقاش. فمن الممكن أن نفرض وجها آخر لدقة الكون العجيبة دون أن نفرض عقلا مدبرا وراءها.

فهو كينغ يقول: إن التصميم الذكي يعني واحد من اثنين: إما وجود المصمم العظيم، أو تحقق عدد هائل من الحالات غير المعلومة عندنا، وصادف أننا الحالة المثالية الوحيدة بينها. ومثل هذا الاحتمال لا يستبعده العقل. إنك إذا مددت يدك في الظلام فأخذت ورقة اليانصيب الراحبة، إما أن

أحدهم دسها في يدك عمدا، أو أنها وقعت في يدك بالصدفة، إذ لا بد أن تقع الورقة الرابحة في يد أحدهم وقد صادف أن هذا المحظوظ هو أنت.

إن ستيفن هو كينغ -دون ريب- عبقرى فريد من نوعه. بلا شك أن قدرته في علمي الكون والفيزياء، من القدرات البشرية النادرة وتستحق الإعجاب والثناء.

ولكن العباقرة مع هذا يخطئون. خصوصا إذا خاضوا في مسائل بعيدة عن اختصاصاتهم. واختصاص هو كينغ هو الظواهر الفيزيائية لا البواطن اللاهوتية. ومن هنا كان المجال واسعا للطعن في كلامه هذا.

فأول ما يرد عليه: هو أنه في أقصى ما يتوقع منه، لا يثبت ولا ينفي، بل يلزم جانب الحياد. لا يقول: الله موجود أو غير موجود، بل يقول: يمكن أن لا يكون موجودا. برهان التصميم الذكي لا يصلح لإقناعي تماما مئة بالمئة أنه موجود.

وعلى هذا: نقول له: دعك من هذا البرهان إذن وأجبنى عن باقي البراهين المحتشدة في كتب الفلسفة الإسلامية. لأن ما يعد في العقيدة المسيحية أهم البراهين، يعد، بعد تتميم نقصه، في العقيدة الإسلامية أقلها شأنا. أجبنى عنها واحدا واحدا إذن -إن كنت تعلم بوجودها أصلا- وأقبل أو اسكت.

هذا أولا. وثانيا: إن ما يطرحه هو فرضية في مقابل حقيقة. هنالك حقيقة ملموسة ومرئية ومشمومة، تقول: إن ثمة كون يضم مليارات المجرات، وربما أكثر، محكوم بقوانين وضوابط مثالية التصميم. وهنالك فرضية تقول: إن هذا الكون برمته هو متغير واحد ضمن منظومة احتمالات هائلة العدد لكل

منها قوانينه الأخرى وضوابطه الخاصة به. وأن المصادفة شاءت أن يكون كوننا هذا هو المثالي بينها. ولا مشاحة في ذلك: لماذا يستغرب الفائز بورقة اليانصيب الرابحة ويفترض أنه لم يحصل عليها بالصدفة، بل دسها أحدهم في يده متعمدا. الورقة الرابحة موجودة ولا بد أن تقع في يد شخص ما.

وهكذا نجد حقيقة مؤكدة من جانب، وفرضية لا دليل عليها من جانب آخر. فالمفروض أن نسبة الاحتمالية بين لوازمها هي النسبة المعتادة بين لوازم الحقيقة ولوازم الفرض. أي أن نسبة تحقق الثاني معدومة أو كالمعدومة أو لا يلقى لها بالا في الحسابات العلمية.

ومع ذلك فلنفترض جدلا أن النسبة مناصفة: أي خمسين بالمئة. مع ذلك، فإن كلام ستيفن هو كينغ لم يحدث تغييرا نوعيا، وإنما تغييرا حجميا. التصميم الذكي يقول: إن العشوائيات في كوننا قد رتبت بنظام فريد يجعل كل شيء في مكانه المطلوب. فلنوسع الكلام من مليارات السنوات الضوئية إلى تريليونات السنوات الضوئية، ونقول: إن العشوائيات المتكونة من كوننا وباقي الأكوان قد رتبت داخليا وخارجيا بنظام فريدن يجعل كل شيء في مكانه المطلوب؛ فلا يكون التأثير والتأثر بين الأكوان الأخرى وبين كوننا إلا التأثير المطلوب تماما.

وثالثا: فليكن أن كوننا هو ورقة اليانصيب الرابحة، فإن السؤال المهم ليس هذا، بل السؤال المهم هو: من الذي طبع أوراق اليانصيب كلها، الرابحة وغير الرابحة؟ ليست المسألة في النظام ودقة التصميم. المسألة في وجود تصميم ما، سواء أكان دقيقا مثاليا، أو كان ملخبطا مبعثرا فوضويا. فإن هذا بحسبه يعني وجود مصمم ما. مجرد وجود أشياء متحركة متغيرة، يعني

ضرورة وجود مستقر ثابت، تتكىء عليه المتغيرات في وجودها. وإلا لما وجدت من الأصل.

(٨٤) خلاصة الكلام

إن ما يشهده الغرب حاليا من تطور اجتماعي، ما هو إلا ردود الفعل المتطرفة، للضغوط الاجتماعية التي عاناها في القرون السالفة. يمكننا أن نحدد الآن ثلاث ردود فعل رئيسية، لثلاث قضايا كبيرة وشمولية. القضية الأولى: الدين والتصرفات الخاطئة عموما التي اضطلع بها القساوسة والرهبان، منذ القرون الوسطى إلى ذروة عصر التنوير. لقد عانى الناس في أوروبا الأمرين من السلطة الكهنوتية الرهيبة، التي كانت تمارس التنكيل فيهم بأعنف أشكاله باسم الرب. فكان رد الفعل الشديد متجليا في نتف أجنحة الدين وحرمانه من كل أنواع السلطة في أوروبا، حتى الجوانب الإيجابية من السلطة الدينية جوبهت بالرفض والطرده من الحياة الاجتماعية، وبشكل لا يقبل النقاش.

القضية الثانية: العقاب الجسدي. لقد تفنن الأوربيون في طرق التعذيب الجسدية، وأوقعوا أشكالا فضيعة منها، على أجساد أنهلكها الفقر والجوع، عقابا على مخالفات قانونية تافهة. ووظفت السلطات الحكومية والكنسية تلك الإجراءات المرعبة، في سبيل بسط نفوذها ومحاربة أعدائها واستحصال رغباتها التي كثيرا ما تكون غير منصفة، بل وغير منطقية. وكان طبيعيا بعد هذا، أن يرفض الإنسان الأوربي، فكرة التأديب الجسدي برمتها. ويحذفها من علم الجنايات وقانون العقوبات نهائيا. ويتهكم من كل تلويح بها. مع أن قوام تأديب المعتدين والمجرمين، ينبغي أن يكون بإيلاهم إلى حد ما، جزاء اعتدائهم وإجرامهم. ولا يكون التأديب تأديبا إذا لم يحقق فلسفة

التأديب: أي الردع والتأهيل والعدل. وكثيرا ما لا نجد هذا، إلا في العقاب الجسدي، كما في فكرة القصاص التي تعني إيلام المعتدي عليك بنفس الألم الذي أوقعه بك، لا أقل ولا أكثر.

القضية الثالثة: الكبت الجنسي. وهو مسألة خاصة من قضية التسلط الكهنوتي. ولكن لأهميتها الفائقة وشدة تأثيرها في حياة الإنسان، فينبغي أن تصنف على أنها قضية بحد ذاتها. ذلك أن الدين المسيحي كان يفرض الكبت إلى حد العنت في بعض الأحيان، على الإنسان الأوربي في القرون السالفة. تنظر الكنيسة إلى الأفعال الجنسية باعتبارها أفعالا معيبة يستحسن اجتنابها والاقتصار منها على الضرورة التكاثرية قدر الإمكان^١. وبما أن هذا قسر للفطرة البشرية لأن تتعد عن واقعها الأصيل، وبحكم قانون (إذا أردت أن تطاع فمر بما استطاع)، وقع الإنسان الأوربي في صراع نفسي حربه عن جادة الكنيسة، وشاع سلوكه الجنسي الشائن - ولم لا وكل سلوك جنسي يعد شائنا على أي حال؟- والكنيسة تطارده بالويل والثبور. فكان رد الإنسان الأوربي في العصر الحديث أن انفلت عن عقاله جنسيا. انفجر في عاصفة من الميوعة والانحلال الشهواني، هددت وتهددت ترابط المجتمع واستقراره وسعادته.

وكان من طبيعة تلك الثورة -بأبعادها الثلاثة- أن تكون خلافة الظاهر. فمن المثير أن يتحرر الإنسان من كل قيد يربطه إلى أبعد مدى يستطيع.

ولكن المشكلة أن عواقب هذا التطرف الثوري، ستكون ذات

مردودات سلبية وخيمة، ربما لا تقل سوءا عن نفس العوامل التي أدت للثورة وكونت رد الفعل هذا.

والمهم أن لا ننسى، بأن المنهج الناشئ بواسطة ردة الفعل لا يكون متسما بالموضوعية والدقة العلمية والعملية؛ لأنه دائما يكون منهجا دفاعيا. والمدافع يدفع مصدر الخطر بشره وخيره.

ليس الإنسان ملزما أن يعيش وفق النكسات النفسية، التي رسمت ردود الفعل تلك. إنه ليس ملزما أن يبلور حياته غاضبا من طفولة التأريخ الأوربي الحديث، في عقدة نقص تدفعه إلى طريقة دفاعية محددة سلفا، قبال تلك المسائل الثلاث وغيرها.

الإنسان - في أوروبا وغيرها - يحتاج إلى أن يتخذ قراراته التقينية - كغيرها من القرارات - في موضوعية وتحرر من كافة مركبات النقص وردود الفعل؛ لأن هذا هو المنهج الصحي والسليم في حياة حرة كريمة وسعيدة.

(٨٥) كلمة أخيرة

ينبغي هنا أن لا أغفل التأكيد والتأكيد بشدة على نقطة معينة. فالاعتراضات قد تثار على هذا الكتاب، بسبب من عرضه لبعض الفتاوى الفقهية، المأخوذة من الشريعة الإسلامية. إذ بمقتضى الاجتهاد وديناميكية الشريعة، يكون كل مورد من موارد الحياة معرضا لاختلاف المجتهدين بحسب اجتهادهم حول الفتوى. ومن هنا كثيرا ما تختلف الفتوى بحسب رؤية المجتهد. هذا وأن أسس الإفتاء نفسها لا تكون بالتحليل النفسي والاجتماعي الذي سلكه كتابنا هذا. نعم قد يأخذ الفقيه قوانين المجتمع وسير العلاقات فيه بنظر الاعتبار وهو في مقام الإفتاء، ولكنه يلجا إلى هذا من باب دراسة موضوع

الفتوى، والتعرف على طبيعة تفاعل المجتمع معها. أما الفتوى نفسها فليس مصدرها المجتمع؛ إنما مصدرها الكتاب والسنة، على تفصيل معقد إلى درجة هائلة، في كيفية الاستفادة منهما لاستنباط الأحكام الشرعية.

إذن نحن نعرف أمرين: الأول: الفتوى في المسألة الواحدة قد تتعدد بتعدد الفقهاء. الثاني: نفس أسس الإفتاء لها طرقها الخاصة المعقدة، التي لا تتاح إلا للمتخصص تخصصاً تاماً.

ونضم إلى هذين الأمرين أمراً ثالثاً: وهو إصرار الفقهاء -والحق معهم- على أن الملاكات والأسباب التي تقف خلف الأحكام الشرعية مجهولة. وكل رأي بدون دليل حول هذه الملاكات، ما هو إلا رجم بالغيب.

إذا عرفنا هذا، فمن حقلك إذن أن تسأل كاتب هذه السطور: كيف جاز لك أن تختار من الفتاوى ما يعجبك إيراده هنا، فتذكره في كتابك دون غيره؟ وكيف يكون الاختيار عن طريق التحليل العقلي للمجتمع والبشر، لا عن طريق الكتاب والسنة؟ وكيف تدلل على ملاكات الأحكام وأنت توافق على أنها مجهولة لا تنال جزافاً؟

أما السؤال الأول فجوابه: إننا لو تأملنا في القوانين الوضعية المعمول بها في الحكومات، لوجدنا أن كل دستور له عدة قراءات، ويختلف الخبراء القانونيين في تفسير كل فقراته، وتتولد من اختلافاتهم آراء مختلفة لكل بند دستوري. وعندئذ، ففي مقام تحديد صلاحية الدستور لإدارة المجتمع، يدرسون: هل إن في مجموع القراءات المختلفة لكافة بنود الدستور، هل ثمة آراء تصلح بمجموعها -حتى لو اختلفت باختلاف القائلين بها- لإدارة

المجتمع وتنظيمه تنظيماً حسناً؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، يكون الدستور مقبولاً ومحترماً بكافة قراءاته المختلفة.

وأنا هنا أقدم الدستور الإسلامي، في بعض قراءاته التي بت بها المختصين فيه. لأدلل: على أن الدستور الإسلامي بكل ما فيه من قراءات - ذكرتها أو لم أذكرها - دستور وجيه ومحترم، وصالح لإدارة الجماعة البشرية أحسن ما تكون الإدارة. فلا مجال لصرف النظر عن دراسته والعمل به.

وأما السؤال الثاني فجوابه: إن التحليل المذكور هنا ليس استدلالاً فقهياً لاستنباط الأحكام الشرعية، وإنما هو دراسة التوقعات والنتائج، من تطبيق الفتاوى الشرعية، بعد أن استنبطت بالطريقة التقليدية من الكتاب والسنة. وأما السؤال الثالث فجوابه: إنني لا أدعي إمكان استكشاف الملاكات المكونة وراء الأحكام الشرعية. على العكس تماماً، إذ لا ريب أن الخوض في هذا بلا دليل رجم بالغيب صريح لا مرأى فيه. ولكن هناك فرق بين هذا، وبين دراسة الأثر للحكم الشرعي. إن مرتبة الملاك تسبق مرتبة الحكم، أما مرتبة الأثر فإنها تكون بعد مرتبة الحكم كما هو واضح. والرجم بالغيب يكون في تحري الأمر الأول. أما الثاني، فمن الواضح أن للعقل مجالاً للنظر فيه، والتعرف على ما ينتظره من تطبيق الحكم، بعد التسليم بحكمة الشارع الأقدس على كل حال.

فإذن: المقصود من عرض الآراء الفقهية مع بيان الآثار بهذه الطريقة، ليس تبيان الفقه المطلوب في إدارة المجتمع. إذ ليست هذه وظيفة الباحث في قضايا الإنسان وشؤون المجتمع، بل هي وظيفة الفقيه المسلم. ونحن قد ذكرنا طائفة من الفتاوى. وكل فتوى لها من علماء الدين من يتبناها،

ويحتمل أيضا وجود من يتبنى الفتوى المضادة. كما قد نجد من يقف على الحياد فلا يفتي بها أو غيرها في المسألة ملتزما طريق الاحتياط، نظرا لقصور الأدلة في نظره للبت فيها. ولكن قصدنا من إيراد هذه الفتاوى المأخوذة من كتب الفقهاء، مع محاولة التنبؤ بالآثار المتوقعة من تطبيقها اجتماعيا، وتحليل مدى ما يمكن أن تقدمه من حل للمشكلة الاجتماعية، قصدنا من هذا: هو توضيح أن النظرية، في الفقه الشرعي الإسلامي، تشتمل على حلول بادية الواجهة - متمثلة على سبيل المثال بتلك الفتاوى - يمكن أن تكفل العدالة الاجتماعية وتوازن المجتمع على أتم وجه ممكن. وأن الشريعة الإسلامية، بعكس ما يشاع عنها، ليست شريعة الخرافة والظلم الاجتماعي. وبالتالي فالشريعة الإسلامية لا يمكن بحال صرف النظر عنها، ونحن نروم التشريع لمجتمع ناجح، طالما أنها ضمت في ثناياها تلك الآراء، وعرفنا أنها آراء متينة التوجيه في إدارة وتنظيم المجتمع. بل حتى الآراء الفقهية الإسلامية المخالفة لها، ينبغي أن يعتنى بها غاية العناية؛ لأن المفروض أن الجميع قد أسس له من نفس الأسس، والاختلافات ما هي إلا اجتهادات للفقهاء. واجتهادات الفقهاء في القانون الوضعي تقع موضع الدرس والاهتمام، بصفتها قراءات متعددة لنفس الدستور، تثبت الأيام كل يوم ضرورة عدم الاستغناء عنها. فلا مسوغ لأن يكون الفقه الإسلامي استثناء للقاعدة.

المصادر المشار إليها:

- القرآن الكريم.

١- (أجيال في خطر). تأليف: د. ميريام جروسمان. ترجمة: وائل

الهلاوي. مكتب سطور للنشر. الطبعة العربية الأولى ٢٠١١.

٢- (أخبار المصلوبين وقصص المعذبين في العصرين الأموي

والعباسي). إعداد عبد الأمير مهنا وحسين مرتضى. دار الفكر اللبناني.

بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٠.

٣- (استراتيجية الاستعمار والتحرير). د. جمال حمدان. دار الشروق.

الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤- (أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس)، هدم الأفكار الخاطئة الشائعة

حول سلوك الإنسان. تأليف: سكوت ليلينفيلد وستيفن جاي لين

وجون روشيو وباري بايرستين. ترجمة: محمد رمضان داود، إيمان

أحمد عزب. مراجعة: حسام بيومي محمود، محمد إبراهيم الجندي.

كلمات عربية للترجمة والنشر. الطبعة الثانية ٢٠١٣م.

٥- (اقتصادنا). الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر رحمه الله.

تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان. الناشر: مؤسسة

بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).

الطبعة الثانية ١٤٢٥ق.

٦- (الأسس المنطقية للاستقراء). تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام

الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره. إعداد وتحقيق: لجنة

التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره.

- الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره. الطبعة المحققة في المؤتمر: الثانية ١٤٢٦هـ
- ٧- (الإشارات والتنبيهات). الحكيم أبو علي سينا. مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي. والمحاکمات لقطب الدين الرازي. تحقيق: كريم فيضي. مؤسسة مطبوعات ديني. قم ١٣٨٣.
- ٨- (الإنسان القانوني)، بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية. ألان سويو. ترجمة: عادل بن نصر. مراجعة: جمال شحيد. المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى ٢٠١٢.
- ٩- (التأريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا). جوزيف بيريز. ترجمة: د. مصطفى أمادي. مراجعة: د. زينب بناية. هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (كلمة). الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ١٠- (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع). للحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية. دار إحياء التراث العربي. الطبعة الثالثة ١٩٨١.
- ١١- (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية). للشهيد السعيد محمد بن جمال الدين مكي العاملي، وزين الدين الجبعي العاملي. تعليق السيد محمد كلانتر. دار إحياء التراث العربي. بيروت لبنان. الطبعة الثالثة.
- ١٢- (السجن مجتمع بري). منى فياض. دار النهار للنشر. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٣- (القواعد الفقهية). تأليف سماحة آية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازي دام ظله. الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.ق.

١٤- (المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة). تأليف: برتراند راسل. ترجمة: عبد الكريم أحمد. مراجعة: حسن محمود. جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية. مكتبة الانجلو المصرية.

١٥- (المجتمع المدني)، التاريخ النقدي للفكرة. جون إهرنبرغ. ترجمة: د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم. مراجعة: د. فالح عبد الجبار. المنظمة العربية للترجمة. الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٨.

١٦- (المدخل إلى القانون)، القاعدة القانونية. الدكتور محمد حسين منصور أستاذ ورئيس قسم القانون المدني، كلية الحقوق-جامعة الاسكندرية. منشورات الحلبي الحقوقية. الطبعة الأولى ٢٠١٠.

١٧- (المراقبة والمعاقبة)، ولادة السجن. ميشيل فوكو. ترجمة: الدكتور علي مقلد. مراجعة وتقديم: مطاع الصفدي. مركز الإنماء القومي. بيروت ١٩٩٠.

١٨- (الميزان في تفسير القرآن). تأليف: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

١٩- (النظرية السياسية في الإسلام). آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي. ترجمة: خليل عصامي الجليحاوي. أشرف على الترجمة:

الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني. دار الولاة. بيروت-لبنان. الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٢٠- (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار). تأليف العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي قدس الله سره. مؤسسة الوفاء. بيروت. الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢١- (بلايين وبلايين)، أفكار حول الحياة والموت على حافة الألفية. تأليف: كارل ساغان. ترجمة: عزت عامر. المشروع القومي للترجمة. المجلس الأعلى للثقافة. الطبعة الأولى ٢٠٠٣.

٢٢- (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة/الحدود). تأليف: سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد فاضل النكراني مد ظله. تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام. الطبعة الثانية=الأولى المحققة ١٤٢٢هـ

٢٣- (جامع السعادات). للشيخ الجليل أحد أعلام المجتهدين المولى محمد مهدي النراقي. حققه وعلق عليه العلامة السيد محمد كلانتر عميد جامعة النجف الدينية. قدم له: الشيخ محمد رضا المظفر عميد كلية الفقه. منشورات مطبعة النعمان. النجف الأشرف.

٢٤- (جامع المقاصد في شرح القواعد). تأليف: المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي. تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم المشرفة. الطبعة الأولى ١٤١١هـ

٢٥- (جريدة الرياض). عدد ٢٠/٥/٢٠٠٢.

- ٢٦- (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام). تأليف: شيخ الفقهاء وإمام المحققين الشيخ محمد حسن النجفي. تحقيق وتعليق وتصحيح: محمود القوجاني. الناشر: دار الكتب الإسلامية. الطبعة السادسة ١٣٦٣.
- ٢٧- (حضارة وادي الرافدين نور لا يخبو). إي. أي. سببزر. ترجمة: كاظم سعد الدين. دار الشؤون الثقافية العامة.
- ٢٨- (حياتنا الجنسية)، مشكلاتها وحلولها. الدكتور فريدريك كهن. نقله إلى الفرنسية: العلامة الدكتور جان بازلي. نقله إلى العربية: الصيدلي انطوان فيلو. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. الطبعة السابعة عشرة ١٩٨٠.
- ٢٩- (دليل أكسفورد للفلسفة). تحرير: تد هوندرتش. ترجمة: نجيب الحصادي. تحرير الترجمة: منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر. مراجعة اللغة: عبد القادر الطلحي. المكتب الوطني للبحث والتطوير.
- ٣٠- (دولة الشريعة)، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا. د. علي عباس مراد. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٣١- (سيكولوجية السلطة)، بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة. تأليف: سالم القمودي. مكتبة مدبولي. الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٣٢- (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام). المحقق الحلبي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن. مع تعليقات سماحة المرجع

الديني آية الله العظمى السيد صادق الحسيني الشيرازي دام ظله.
الناشر: الفقاهاة. الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٣٣- (صانع الساعات الأعمى)، الجديد في الانتخاب الطبيعي. ريتشارد
دوكنز. ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي. الهيئة المصرية
للكتاب ٢٠٠٢.

٣٤- (صحيفة الحسين عليه السلام). تأليف: جواد القيومي الإصفهاني.
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٣٧٤.

٣٥- (عقائد الإمامية). بقلم: المرحوم المجتهد المجدد الشيخ محمد
رضا المظفر عميد كلية الفقه في النجف الأشرف. قدم له: الدكتور
حامد حفني داود أستاذ الأدب العربي بكلية الألسن - القاهرة
والمشرف على الدراسات الإسلامية بجامعة عليكرة - الهند. الناشر:
انتشارات أنصاريان.

٣٦- (علم الاجتماع). مع مدخلات عربية. أنتوني غدنز بمساعدة كارين
بيردسال. ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصياغ. المنظمة العربية
للتربية. الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

٣٧- (علم النفس التطوري)، العلم الجديد للعقل. ديفيد م. بوس.
ترجمة: د. مصطفى حجازي. الناشر: كلمة، بالاشتراك مع المركز
الثقافي العربي. الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣٨- (علم النفس الجنائي). الدكتور محمد شحاته ربيع، الدكتور جمعة
سيد يوسف، الدكتور معتز سيد عبد الله. دار غريب للطباعة والنشر
والتوزيع.

٣٩- (فقه الصادق). تأليف: فقيه العصر سماحة آية الله العظمى السيد محمد صادق الروحاني مد ظله. الناشر: مؤسسة دار الكتاب. قم المقدسة. الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ ق.

٤٠- (فكرة القانون). تأليف د. دينيس لويد. تعريب: المحامي سليم الصويص. مراجعة: سليم بسيسو. عالم المعرفة. سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت.

٤١- (فلسفة القانون)، مفهوم القانون وسريانه. تأليف البروفيسور روبرت ألكسي. تعريب الدكتور كامل فريد السالك. منشورات الحلبي الحقوقية. الطبعة الثانية ٢٠١٣.

٤٢- (فلسفتنا). السيد محمد باقر الصدر قدس سره. دار الكتاب الإسلامي. الطبعة الثالثة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٤٣- (قصة الحضارة). ول وايرل ديورانت. ترجمة: محمد بدران. دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس.

٤٤- (كتابي)، السابع والستون، السنة السادسة، اكتوبر ١٩٥٧.

٤٥- (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث). الدكتور علي الوردی. انتشارات الشريف الرضي. الطبعة: الأولى في إيران ١٣٧١-١٤١٣.

٤٦- (ما وراء الفقه). السيد محمد باقر الصدر. الناشر: المحبين للطباعة والنشر. الطبعة الثالثة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.

- ٤٧- (مسائل في علم الاجتماع). بيير بورديو. ترجمة: د. هناء صبحي. مراجعة: فريد الزاهي. هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة. الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٤٨- (مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام). تأليف: فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري. الناشر: دار التفسير. الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٤٩- (مهزلة العقل البشري). الدكتور علي الوردي. الطبعة الثانية ١٩٩٤. دار كوفان لندن.
- ٥٠- (مونتسكيو، السياسة والتاريخ). لوي ألتوسير. المترجم: نادر الذكري. الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ٢٠٠٦.
- ٥١- (ميشال فوكو المعرفة والسلطة). عبد العزيز العيادي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٥٢- (نهاية التاريخ وخاتم البشر). فرانسيس فوكوياما. ترجمة: حسين أحمد أمين. مركز الاهرام للترجمة والنشر. الطبعة الأولى ١٩٩٣.
- ٥٣- (نهج البلاغة). وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. شرحه الإمام الأكبر محمد عبده. انتشارات لقاء. قم-إيران. الطبعة الأولى المصححة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٥٤- (وهم الإله). بقلم ريتشارد دوكنز. ترجمة بسام البغدادي. الطبعة العربية الثانية.

55- (The Language Of Gad), A Scientist Presents
Evidence For Belief, Francis S. Collins, Free
Press, N e w Y o r k London Toronto Sydney,
2006.



المحتويات

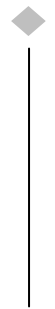
- (١) بدون مقدمة.....٥
- (٢) فكرة الفكرة الجميلة الجميلة.....٦
- (٣) هل من الطبيعي عدم وجود طبيعة!.....١٢
- (٤) السفسة الاجتماعية.....١٩
- (٥) حتى علمك بأنك لا تعلم لا يشكل علما أوليا.....٢٣
- (٦) اعتراض المدرسة الوضعية.....٢٩
- (٧) صدام الأخلاق.....٣٤
- (٨) الوسط المرفوع مرفوض ممنوع.....٣٧
- (٩) تضحية القانون.....٤٣
- (١٠) ما لا يعرفه الرأي العام عن الرأي العام.....٤٥
- (١١) الانتخاب الطبيعي الإعلامي.....٤٩
- (١٢) مسخ الحضارة ماسخها وممسوخها.....٥٣
- (١٣) المرتبة القصوى من الاستبداد والتسلط.....٦٠
- (١٤) نموذج أدبي.....٦٨
- (١٥) فلتتحدث ديمقراطيا عن الديمقراطية.....٧٠
- (١٦) بداية النهاية لنهاية ليس لها نهاية.....٨٣
- (١٧) الأبهة الرأسمالية.....٩٥
- (١٨) الحشد الغاضب الحضاري.....٩٨

- (١٩) من فوكوياما واحد، ومنا ثلاثة.....١٠٤
- (٢٠) صلاحيات القاضي فقط أن يقول: رفعت الجلسة.....١٠٦
- (٢١) التفريط القيمي.....١١٤
- (٢٢) الشيوقراطية والتصور المسبق.....١٢٢
- (٢٣) تخلف ما بعد الحداثة.....١٢٩
- (٢٤) أساسيات اللا أساس.....١٣٣
- (٢٥) ما معنى الأنظمة الشمولية؟.....١٣٦
- (٢٦) القانون وآخر صححات العلم.....١٤٠
- (٢٧) الأيقونة الراسخة.....١٤٢
- (٢٨) دوكنز يستلم الكرة.....١٤٩
- (٢٩) دوكنز يهجم بالكرة.....١٥٠
- (٣٠) دوكنز يسجل هدفا.....١٥١
- (٣١) أوف سايد.....١٥١
- (٣٢) الأناية النوعية.....١٥٨
- (٣٣) العرج الإحصائي والصلع التنموي.....١٦٧
- (٣٤) عاهات أخرى.....١٧٤
- (٣٥) القانون والواقع القانوني.....١٧٨
- (٣٦) جزيرة الدكتور علي الوردى.....١٨١
- (٣٧) إسلام فوبيا إعلام قويا.....١٨٨
- (٣٨) فلنحمل السابقين على بغير واحد.....١٩٣

- (٣٩) تعبئة قلم التقنين.....١٩٧
- (٤٠) العقاب الحدائوي.....١٩٩
- (٤١) الدخول إلى عالم آخر.....٢٠٠
- (٤٢) ومن مشاكل السجنون أيضا.....٢٠٣
- (٤٣) عقوبة، لمن؟ وبأي ثمن.....٢٠٤
- (٤٤) الزبانية.....٢٠٨
- (٤٥) إصلاح معوج.....٢٠٩
- (٤٦) تنمية مهارات.....٢١٢
- (٤٧) الفشل الأكبر للعدالة الجزائية.....٢١٥
- (٤٨) التفكير النمطي.....٢١٧
- (٤٩) الحلول البديلة.....٢١٩
- (٥٠) اقتصاد الفرص المتكافئة.....٢٢٦
- (٥١) الفصل بين التجريم وإثبات العقوبة.....٢٣٩
- (٥٢) صناعة الفروض الميته.....٢٤٣
- (٥٣) التأكيد على الجانب السيكلوجي.....٢٤٦
- (٥٤) التنافس في التكافل أو التكافل في التنافس.....٢٤٧
- (٥٥) الغابة المدنية واقع قسري.....٢٥٥
- (٥٦) الكون ليس متجانسا.....٢٦١
- (٥٧) ماذا بشأن الاقتصاد؟.....٢٦٧
- (٥٨) ضحايا شطبها القانون.....٢٧١

- (٥٩) بصراحة.....٢٧٨
- (٦٠) العلاج خير من الوقاية!.....٢٨٢
- (٦١) الهشاشة.....٢٨٧
- (٦٢) مخاطر ضرورية أم ماذا؟.....٢٨٨
- (٦٣) مغبة تسييس المراكز الاستشارية.....٢٩٣
- (٦٤) أرجحة المفاهيم.....٣٠٠
- (٦٥) مبدأ الانفتاح الجنسي المنضبط.....٣٠٧
- (٦٦) الرادع القانوني.....٣٢٣
- (٦٧) ختان الأنثى.....٣٢٩
- (٦٨) ماذا تعرف عن الإيدز؟.....٣٣٢
- (٦٩) التعامل مع الظرفاء.....٣٤٠
- (٧٠) الظرافة طبيعة أم ماذا؟.....٣٤٣
- (٧١) نحو عالم ظريف.....٣٤٧
- (٧٢) القانون ظريف أيضا.....٣٥١
- (٧٣) هل الظرفاء أظرف منا؟.....٣٥٣
- (٧٤) المعايير المزدوجة.....٣٥٩
- (٧٥) الوطنية لا ذنب لها.....٣٦٤
- (٧٦) الحكم العالمي.....٣٧٣
- (٧٧) التعصب لعدم التعصب.....٣٧٨
- (٧٨) الجميع قادر على ذلك.....٣٨٤

- (٧٩) إيديولوجيا التماسك..... ٣٨٥
- (٨٠) النظم أم البعثرة..... ٣٩٠
- (٨١) في الحقيقة: هل ترغب بالحقيقة؟..... ٣٩٥
- (٨٢) كلمة سواء..... ٤٠٢
- (٨٣) الشيوقراطية والواقع..... ٤٠٤
- (٨٤) وخلاصة الكلام..... ٤٠٩
- (٨٥) كلمة أخيرة..... ٤١١
- المصادر المشار إليها:..... ٤١٥
- المحتويات:..... ٤٢٥



الماكنة الاجتماعية

الماكنة الاجتماعية

صياغة المجتمع. ونقاط التصادم بين القانون والسياسة،
والتأثيرات الثقافية والسيكولوجية في التقنين

نجوان نجاح الجدد



مركز أبحاث الدراسات الإنسانية والاجتماعية

النجف الأشرف، حي السعد، شارع ٦
thd_srd@yahoo.com ■ thdsrd@gmail.com